ANTANAS MACEINA

ORA ET LABORA

BAŽNYČIOS IR KULTŪROS KLAUSIMU

Lietuvių tautos krikšto sukakčiai
1387-1987

Spausdino « Pliniana » spaustuvė Selci Umbro
miestelyje (Perugia, Italija)

TURINYS

ĮVADO VIETOJE

1. Lietuvos krikšto jubiliejui (1387-1987) pasiruošti mūsų tėvynės vyskupai yra skyrę dvejus metus, pavadindami juos Gerosios Naujienos (1985) ir Sąmoningo Tikėjimo (1986) metais[1]. Pirmaisiais metais tikintieji buvę raginami prisiminti, « kokiais nelengvais keliais krikščionybė atėjo į mūsų kraštą » ir « kokių religinių bei moralinių vertybių » ji per tą šešetą šimtų metų « įskiepijo į mūsų dvasią »[2]. Antraisiais metais krikščionys privalą « geriau pažinti savo šventą tikėjimą ir įvertinti jo aktualumą mūsų gyvenimui » (t.p.). Juk « per krikštą, tapdami Katalikų Bažnyčios nariais, tampame ir dieviškojo mokslo šviesos paveldėtojais » (t.p.). Todėl Lietuvos ganytojai ir prašo tikinčiuosius « gyviau domėtis tikėjimo klausimais » (t.p.), kad šis brangus paveldėjimas nesunyktų mūsų nerūpestingume. Nes tik suvokę, kokia gi religija į mūsų kraštą atėjo ir kokių gi vertybių bei tiesų ji mūsų tautai atnešė, galėsime prasmingai švęsti pačius jubiliejaus « kaip gyvosios krikščioniškosios dvasios metus »[3], leisdami « skar-

---

[1] Plg. Katalikų kalendorius žinynas, Kaunas-Vilnius 1986, p. 114.

[2] Lietuvos ganytojų žodis tikintiesiems, 1985 m. lapkr. 11 d., cit. « Krivulė » 1986 m., nr. 1, p. 3.

[3] Katalikų kalendorius žinynas, p. 114.

dėti ragui po visą šalį », kaip tai kadaise Mozė buvo liepęs izraelitams jiems švenčiant savus jubiliejus (Lev 25,10).

Baigdami savo žodį tikintiesiems, Lietuvos ganytojai betgi karčiai nusiskundžia: « Šiandien katekizmas ir maldynas yra vieninteliai prieinami rašytiniai tikėjimo tiesų šaltiniai »[4]. Tai reiškia: sąmoningo tikėjimo mūsų tėvynėje galima semtis tik iš katekizmo ir maldyno; jokių kitų pagalbinių šaltinių ten nėra. Iš Lietuvos vyskupų nusiskundimo byloja aiškus troškimas, kad religinių versmių būtų daugiau; kad būtų knygų, kurios katekizmo tiesas aiškintų, gilintų bei plėstų, o maldyno atodūsius bei prašymus paverstų protą nušviečiančiomis įžvalgomis. Nors vyskupai ir pastebi, kad dabartinėje padėtyje katekizmas ir maldynas yra « juo labiau studijuotini » (t.p.), tačiau visiems juk aišku, jog tikėjimo sąmoningumui jų vienų nepakanka. Nepakanka nė katechetinių pamokslų, kurių ganytojai žada bažnyčiose daugiau sakydinti. Nes ir pamokslininkas yra pagalbinių šaltinių reikalingas, kad jo žodis nevirstų nuolat kartojama nuodėva. Religinės literatūros stoką Lietuvoje šiandien jaučia tiek pasauliškiai, tiek dvasiškiai.

Kurlink tad krypsta šis Lietuvos vyskupų neištartas, užtat juo labiau jaučiamas religinės knygos troškulys? Pačioje Lietuvoje sąmoningo tikėjimo rašytinių šaltinių gamintis neįmanoma: jokio reli-

---

[4] « Krivulė », p. 5.

ginio laikraščio ir jokių katekizmą bei maldyną nagrinėjančių leidinių ten nėra. Ar tad vyskupų žodis Lietuvos tikintiesiems nėra kartu ir jų žodis *mums*, gyvenantiems, tiesa, už tėvynės sienų geografiškai, tačiau pasilikusiems tėvynėje istoriškai? Ar anas dvimetis pasiruošimas krikšto jubiliejui nėra ir mūsų pasiruošimas? Ar jis nėra tiesiog mūsų *įpareigojimas* atsakyti į Lietuvoje atsiradusią prievartinę religinės literatūros stoką kaip tik jos kūryba sąmoningo tikėjimo metais?

Tautos krikštas yra visų pirma *religinis* įvykis. Tai pabrėžia visi mūsų vyskupų rašyti šiuo reikalu raštai — ir tėvynėje, ir tremtyje. Be abejo, krikštas įtaigauja ir istorinę tautos būklę; įtaigauja todėl, kad krikščioniškasis Dievas yra atėjęs žmonijos istorijon, prisiimdamas žmogiškąją prigimtį ir žmogiškąjį likimą. Tad išpažindami tokį Dievą krikšto metu, mes pasukame nauju keliu tiek religiškai, tiek istoriškai. Tai posūkis, kuris keičia tautą lig pat jos gelmių. Čia kuriasi nauja tikrovė: visa apimanti, pastovi, likiminė. Minėdami tad tokio svarbaus posūkio sukaktį, negalime apsirėžti tik ano Mozės rago garsais: apeigomis bažnyčiose, paskaitomis ir deklamacijomis salėse, oratorijomis ir dramomis teatruose. Be abejo, yra būtina, kad anas ragas gaustų «po visą šalį» (Lev 27,10), nes jubiliejaus metai yra džiaugsmo metai. Tačiau džiaugsmas baigiasi, palikdamas įspūdį širdyje, bet vargu ar pagilindamas tikėjimo sąmonę. Sąmoningo tikėjimo galima įsigyti tik iš to, kas po džiaugsmo *lieka*, prie ko galima grįžti, ką galima ir kitam įteikti. O tai

ir yra religinė knyga. Jubiliejaus iškilmės, kurios praeina, ir religinė knyga, kuri pasilieka, nėra priešingybės, išskiriančios viena kitą. Atvirkščiai: jos yra viena kitos papildas. Kiekvienas jubiliejus yra atšvenčiamas savo pilnatve tik tada, kai jis nesibaigia rago gaudimu, o lieka ir toliau buvoti paminklo pavidalu. Mūsų atveju toks paminklas tegali būti *religinė knyga.*

Šių akstinų skatinamas Lietuvos krikšto jubiliejui minėti komitetas Vokietijoje, sudarytas vyskupo P. Baltakio OFM (šio komiteto nariai: Vincas Bartusevičius, Alina Grinienė ir Vincas Natkevičius), nutarė organizuoti ne tik sukaktuvinių iškilmių, bet išleisti, nors ir kuklią, religinio pobūdžio studiją. Man buvo patikėta tokią studiją paruošti. Deja, trumpokas laikas ir sviri sveikata neleido užsimoti kiek plačiau bei sistemingiau. Reikėjo tenkintis tuo, kas gulėjo po ranka ir kas jau įvairiomis progomis buvo svarstyta tai vienur, tai kitur, būtent: *Bažnyčios ir kultūros klausimas.* Bažnyčia ir kultūra yra juk du pagrindiniai krikščioniškojo gyvenimo sandai, kurie abu privalo šiame gyvenime tilpti, nei nepersiskirdami, nei užgoždami vienas kitą. Ketvertas šios studijos skyrių tad ir mėgina sklaidyti anų sandų sąsają — kiekvienas vis kiek kitokiu atžvilgiu.

2. Studija yra pavadinta benediktiniškuoju šūkiu ORA ET LABORA — Melskis ir dirbk, kuris, atrodo, geriausiai nusako Bažnyčios ir kultūros santykį. Paties šv. Benedikto reguloje (apie 530 m.) šio šūkio nėra. Užtat joje esama aibės nuorodų, kaip

reikia melstis dieną bei naktį; kaip reikia dirbti ir fiziškai, ir dvasiškai. Nes « dykinėjimas, pasak šv. Benedikto, yra sielos priešas. Todėl broliai privalo nustatytu metu atsidėti čia rankų darbui, čia šventam skaitymui »[5]. Regula tiksliai nurodo, kiek laiko vienuoliai turį dirbti laukuose ar daržuose ir kiek laiko skaityti. Šv. Benediktas reikalavo skaityti ypač pasninko dienomis. « Šioms dienoms kiekvienas privalo pasiimti iš bibliotekos po knygą ir ją perskaityti nuo pradžios iki galo ». O kad taip iš tikro ir būtų, « vienas ar du senesnieji broliai privalo ... eiti per vienuolyną ir tikrinti, ar neatsiras brolio tinginio, kuris, užuot uoliai skaitęs, dykinėtų ir plepėtų, kitiems trukdydamas » (p. 297-298). Dvilypis šv. Benedikto regulos pobūdis — malda ir darbas — pergalėjo iš senovės paveldėtą idealą gyventi gryna kontempliacija (theoria), o darbą laikyti žmogų žeminančiu dalyku (banausos). Šūkis « ora et labora » anaiptol nėra tik pamaldžiai skambąs posakis. Tai išraiška to, kas tarta žmogui jo dienų pradžioje: Viešpaties užveistą Edeno sodą « įdirbti ir puoselėti » (Pr 2,15). Štai kodėl tasai šūkis ir tinka apibūdinti santykiui tarp Bažnyčios ir kultūros.

Pirmieji šio santykio žingsniai esti žengiami tautos krikšto metu. Čia nesvarbu, kokiu būdu krikštas tautą pasiekia: per valdovą ar per misininkus,

---

[5] Die Regel *des hl. Benedikt.* Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1914, t. 20, p. 287, 297-298.

įtikinant ar verčiant, aukojantis pačiam ar grobstant rastas kitų gėrybes. Visų šių būdų istorijoje yra buvę. Kiekvienu betgi atveju Bažnyčia, krikštydama tautą, susiduria su *kultūra* ir tai su tokia, kokios ji lig tol nebuvo patyrusi. Antra vertus, Bažnyčia ateina į tautą irgi nešina tam tikra kultūra, kurios tauta ligi krikšto nebuvo pažinusi ir ja gyvenusi. Tautos krikštas visados yra dviejų kultūrų susidūrimas: vienos, kuria gyvena tauta, ir kitos, kuria yra apsivilkusi Bažnyčia. Užtat po krikšto ir prasideda šių dviejų kultūrų rungtynės — kartais vaisingos ir tautai, ir Bažnyčiai (germanų tautose), kartais nelaimingos taip pat ir tautai, ir Bažnyčiai (lietuvių tautoje). Pirmasis šios studijos skyrius KRIKŠČIONYBĖS KELIAS Į TAUTĄ ir mėgina sklaidyti tautos krikšto pažadintą dviejų kultūrų įtampą, dažnai vykstančią Bažnyčios priedangoje ir Bažnyčios vardu, tuo būdu sudarančią pavojų suardyti reikiamą santykį tarp krikščionybės ir tautybės.

Šūkį « ora et labora » pavadinome benediktiniškuoju. Šitaip jis dažniausiai ir esti vadinamas. Savo esme betgi jis yra vienuoliškas apskritai: vienuolio būsena yra ir melstis, ir dirbti — net ir tuo atveju, kai jis veda vad. kontempliatyvinį gyvenimą. Kultūrinė kūryba niekad nėra vienuoliui svetima, ir jis niekur negali nuo jos pabėgti, net jeigu ir norėtų; gal tik dykumose pirmaisiais dviem krikščionybės amžiais jis buvo nuo jos laisvas. Tačiau *kokia* gi yra ši vienuolinė kultūra, kilusi iš vienuoliškosios dvasios bei regulos? Kad vienuolynai

Europoje yra buvę kultūros židiniais, to niekas neigti negali, kas nenori klastoti istorijos. O vis dėlto naujųjų laikų kultūra anaiptol nėra vienuolynų kultūros tęsinys ar jos plėtimas; greičiau ji yra vienuolinės kultūros paneigimas — ne todėl, kad būtų buvęs pamirštas *ora*, bet todėl, kad kultūroje užu vienuolyno sienų kitos prasmės įgijo *labora*. Išryškinti tad šį vienuolinės kultūros pobūdį ir atskleisti kitokią — nevienuolinę — kultūros prasmę bando antrasis šios studijos skyrius, pavadintas EVANGELIJA IR KULTŪRA, kuriame autorius pateikia beveik nežinomą šv. Augustino interpretaciją Mortos ir Marijos dialektikai suprasti. Ši dialektika buvo apsprendusi visą vidurinių amžių nuotaiką; ji šmėsčioja ir dabartyje, deja, ne augustiniškosios interpretacijos prasme.

Ko siekia Bažnyčia, skleisdamasi pasaulyje? Ne ko kito, kaip naujo žmogaus santykio su Dievu. Nėra buvę atvejo, kad Bažnyčia būtų ėjusi į tautą bedievę, vadinasi, į ateistinę tautą. Jei tokia tauta istorijos eigoje iš tikro susikurtų, būtų galima pagrįstai abejoti, ar ji pajėgtų Bažnyčios įtaigas priimti ir grįžti atgal prie paneigto Dievo. Nes keisti vienokią Dievo sampratą kitokia yra esmiškai kas kita, negu paneigti Dievo buvimą apskritai, o paskui jį vėl pripažinti. Ispanų istorijos filosofas Donoso Cortés mano, kad tai yra galima tik atskirų asmenų, o ne ištisų tautų atveju. « Esu matęs bei pažinęs daug asmenų, kurie buvo nutolę nuo tikėjimo, o paskui vėl prie jo grįžo; deja, nesu regėjęs tautos,

kuri būtų grįžusi prie tikėjimo, kartą jį praradusi »[6]. Kur tik Bažnyčia lig šiol ėjo, visur rado tikinčiąsias tautas. Tik jos tikėjo *kitaip*. Užtat misijų uždavinys ir buvo senąjį tikėjimą keisti nauju; išmokyti žmones santykiauti su Dievu krikščioniškai; išmokyti pirmų pirmiausiai KRIKŠČIONIŠKOSIOS MALDOS, kadangi malda yra pati giliausia žmogaus santykio su Dievu išraiška. — Tačiau ką gi reiškia krikščioniškai melstis? Ką reiškia krikščioniškai Dievą garbinti, jį prašyti, jam dėkoti? Kas yra ta nauja malda, kurią Bažnyčia skiepija pakrikštytai tautai? Nes šiąją krikštydama, Bažnyčia atneša jai ne tik naują kultūrą, bet ir naują maldą. Pakrikštytosios tautos « ora et labora » yra kitoks, negu nekrikštytosios. Apmąstyti tad krikščioniškąjį *ora* ir yra trečiojo šios studijos skyriaus uždavinys, kuris dėstant ištįso kiek labiau, kadangi apie maldos esmę bei jos apraiškas esame per maža mąstę. Sąmoningo tikėjimo metais gal ir tikslu būtų kiek atsigriebti.

Su maldos sklaida siejasi ir paskutinis studijos skyrius, pavadintas VIENUOLINIO GYVENIMO PRASMĖ. Nes, išslydus kultūrai iš vienuolio rankų, savaime kyla klausimas: kam reikalinga yra Bažnyčioje vienuolinė būsena? Ar tik maldai? Jei taip, tai kokios prasmės turi malda, susiklosčiusi ištisu gyvenimo pavidalu, kaip tai regime vienuolynuose?

---

[6] *Juan Donoso Cortés,* Obras completas, Madrid 1946, t. II, p. 201.

Apsisprendęs už Mariją, sėdinčią prie Viešpaties kojų, vienuolis savaime virsta jos ženklu arba nuoroda į tai, ką Marija iš tikro reiškia. Gi ji, pagal šv. Augustiną, yra eschatologinio pobūdžio: ji rodo tai, kas būsime, pasiekę amžinąją tėvynę. *Vienuolis yra eschatologinė rodyklė.* Šitaip jį apibūdina ir Vatikano II susirinkimas, sakydamas, kad « evangelinių patarimų vykdymas ... skelbia būsimąjį prisikėlimą ir dangaus karalystės garbę » (*Lumen gentium*, nr. 44). Ta pačia prasme vienuolinę būseną nagrinėja ir mūsų dienų teologija. Čia glūdi šios būsenos didybė ir jos prasmė Bažnyčios gyvenime. Aptemus gi eschatologiniam jos pobūdžiui, kyla vienuolynų krizė, kurią dabar ir gyvename ir kurios esmę sudaro ne kokybinė pašaukimų stoka, bet pačių vienuolių nuotaika eschatologiją paversti sociologija.

Autorius tikisi, kad šios studijos svarstymai irgi bus prisidėję, kaip ta Krylovo musė, Lietuvos krikšto jubiliejui paįvairinti. Betgi tai įgalino Vokietijos lietuvių sielovada ir jubiliejaus komitetas, kuriems ir priklauso nuoširdi padėka bei gili pagarba.

Antanas Maceina

Münsteris, 1986 metų spalio 15 d.

PIRMAS SKYRIUS

KRIKŠČIONYBĖS KELIAS Į TAUTĄ

Katalikų Bažnyčios maldose į Šv. Dvasią randame nuostabią eilutę: « Kuri per daugybės kalbų įvairumą suvedei tautas tikėjimo vienybėn — *Qui per diversitatem linguarum cunctarum gentes in unitatem fidei congregasti* ». Tai reiškia: *kalbos skirsto tautas, tikėjimas jas vienija.* Tačiau kalbos yra giliausia tautų būsenos išraiška: kaip tauta buvoja, regėti jos kalboje. Todėl kalba yra tokia tikrovė, pro kurią ir religija negali praeiti negirdomis. Priešingai, Sekminių stebuklu krikščionybė teigia kalbų, o tuo pačiu ir tautų įvairumo vertę kaip sąlygą Evangelijai priimti. Nes tik gimtąja kalba skelbiama Evangelija gali virsti *mana* giliausios savasties prasme: « Mes visi girdime juos (apaštalus, *Mc.*), skelbiant įstabius Dievo darbus mūsų kalbomis » (Apd 2,11). *Dievo darbas ateina mūsų širdin tik gimtuoju žodžiu.* Evangelijos skelbimas (kerygma) skaldosi pagal kalbinį tautų susiskaldymą.

Tačiau *tikėjimas* į Dievo darbus arba priėmimas Evangelijos turinio virsta jungiamąja grandimi tų, kuriuos perskyrė žodis. Tikėjimo jėga pergali skaldomąją žodžio galią. Tai žinojo ir jautė jau patys pirmieji krikščionys. Šv. Justino Kankinio pirmojoje apologijoje (apie 150 m.), skirtoje impera-

toriui Antoninui Pijui, skaitome: « Anksčiau žudėme tuos, kurie nebuvo mūsų genties, ir nekentėme jų, nebendraudami su jais net šeimose dėl skirtingų papročių; dabar gi, atėjus Kristui, sėdime su jais prie vieno stalo (Apologia I, 14). Tas pats tikėjimas kuria ir tą pačią bendriją. Gyvendamos skirtingu tikėjimu, tautos gyvena skirtingą istoriją. Tapusios to paties tikėjimo, jos jungia savas istorijas į vieną ir tą pačią išganymo istoriją, nė kiek nenaikindamos savų istorijų, nes tokiu atveju nebūtų ko jungti. Tautų bei kalbų įvairumas — *diversitas linguarum cunctarum* — krikščionybėje lieka, tik jis esti apgaubiamas tikėjimo vienybe — *unitate fidei*. Krikščioniškosios tautos istorija virsta dalyve tokios istorinės eigos, kuri vyksta nebe suskaldyta skyrium nuo kitų, bet *sykiu* su kitais. Todėl teisingai ir mes, kalbėdami apie savos tautos krikščionybę, nuolat pabrėžiame, kad krikštas įjungė mus į Vakarų Europos kultūrą, kadangi Vakarai ir mes susitikome toje pačioje tikėjimo vienybėje.

O vis dėlto tautos krikščionėjimas nevyksta be tam tikros įtampos ir net dramos. Krikščionybės kelias į tautą nėra nei tiesus, nei lygus. Tai duobėtas, klampus ir pavojingų posūkių pilnas kelias. Yra gili tiesa, kad Kristus atėjo ne griautų, bet statytų. Tačiau krikščioniškoji statyba niekad nėra senojo statinio tęsinys. Krikščionybė niekad nedengia stabmeldybei stogo. Ji statosi *savą* trobą ten, kur stovėjo senoji. Jos skelbiama *kaita* (*metanoia*) liečia ne tik asmens širdį, bet ir tautos gyvenimo sąrangą. Ir iš

šios kaitos kaip tik kyla ne viena problema krikščionybės kelyje į tautą.

1. Neišspręstas klausimas

Kaip krikščionybė pasiekia tautą? Kaip tauta ją priima? Kaip ji paskui buvoja tautoje? — Tai nėra bereikšmiai klausimai. Mūsų religija juk tiek savo esme, tiek savo tikslu yra katalikiškoji, vadinasi, *visuotinė*; taip labai visuotinė, jog jei kas nors, pasak kard. Jean Daniélou, mėgintų aprėžti ją grupe — tauta ar šeima —, nesuprastų jos dvasios: « Krikščionybė pačia savo sąvoka apima visą pasaulį ... Ji turi apjuosti visą žemę » ir « visas tautas sutelkti mistinio kūno vienybėn »[1]. Menkavertiškumo jausmas, nekartą lydįs krikščionis jų santykiuose su kitomis religijomis, kyla kaip tik todėl, kad savo pasąmonėje mes vis dar tebesinešiojame pažiūrą, esą krikščionybė yra Vakarų padaras. Sakysime, mes nė kiek nesistebime, kad Indija ar Kinija nėra krikščioniškos; priešingai, mes stebimės, kad Afrika pastaruoju metu taip sparčiai krikščionėja. Visuotinio akiračio stoka paverčia krikščionį kampininku ar mažų mažiausiai svečiu pasaulėžiūrų sueigoje. Iš tikro gi jis turėtų jaustis esąs šios sueigos šeimininkas. Ekumeninio sąjūdžio tūpčiojimas vietoje yra ryškiausias krikščioniškosios nedrąsos ženklas.

---

[1] *Jean Daniélou,* Vom Heil der Völker, Frankfurt-M. 1952, p. 9, 10, 7.

Tačiau ar krikščionybės visuotinumas nėra kaip tik anttautinio pobūdžio? Ar tasai medis, apie kurį Kristus sako, esą «padangių sparnuočiai atskrenda ir sukasi lizdų jo šakose» (Mt 13, 32), — ar šis medis gali augti tautinėje dirvoje? Kitaip tariant, kas yra tauta krikščionybei: istorinė atsitiktinybė ar esminė būtinybė? Ir kas yra krikščionybė tautai: jos nuindividualinimas visuotinumo naudai ar jos individualybės pabrėžimas net visuotinumo kaina?

Tai vis neišspręsti ir net reikiamai nekelti klausimai. Šį trūkumą pastebėjo ir Vytautas Vardys savo straipsnyje apie katalikiškąją rezistenciją ir mūsų tautos likimą: «Esminio tautybės-katalikybės (mūsų tautoje — lietuvybės ir katalikybės) ryšio, sako jis, nėra patenkinamai išaiškinę nei filosofai, nei sociologai»[2]. Įprastinio atsakymo, kurį kadaise buvo davęs St. Šalkauskis, esą krikščionybė sudaranti turinį, o tautybė lytį, nepakanką todėl, kad jis tautos ir religijos santykius nusakąs statiškai, V. Vardžio žodžiais tariant, mechanistiškai; žmogaus gi, o tuo pačiu ir tautos, egzistencija esanti dinaminė arba, pasak Vardžio, sekvencinė, vadinasi, *slinktis*, ne padėtis (plg. p. 362). Kiekviena slinktis, būdama tapsmas, yra savaime ir dialektika, vadinasi, savo eigoje išsivystanti į savo pačios priešingybę. Dažnai girdime teigiant, kad nėra tautos be religijos. Tai tiesa. Bet lygiai tokia pat tiesa, kad nėra religijos

---

[2] *Vytatas Vardys*, Katalikiškoji rezistencija ir tautos likimas, «Aidai» 1978 m., nr. 8, p. 362.

be tautos. Be abejo, reikia sutikti su katalikiškąja hierarchija, jog Bažnyčia negali ir neprivalo kildinti iš savęs kokios nors konkrečios visuomeninės programos: politinės, socialinės, ekonominės, kultūrinės. Antra vertus, reikia sutikti ir su istorikais, jog krikščionybė kiekvieną kartą jungiasi su stabmeldiškąja mąstysena bei gyvensena ir tuo būdu kildina vad. ' krikščioniškąją kultūrą ', tiesa, labai kaičią, sykiu betgi ir labai reiklią [3]. Ši kultūra yra įvairi savo formomis, tačiau visados *dabartinė*: krikščionybė ryšium su tauta virsta niekad nesibaigiančiu, todėl visados atviru ' krikščioniškosios kultūros ' kūrimo vyksmu.

Tai jautė ir St. Šalkauskis, kalbėdamas apie katalikiškosios pasaulėžiūros reikšmę Lietuvos ateičiai. « Universali pasaulėžiūra, sako jis, kaip ir tikyba, plisdama iš pradžios *duoda*, o paskui *gauna*. O tauta, įsijungdama į visuotinę ideologinę bendruomenę, iš pradžios gauna, o paskui duoda » [4]. Tai jau žymiai tikslesnis religijos ir tautos santykių apibūdinimas, negu naudojant ' turinio ' ir ' lyties ' sąvokas. Nes čia išeina aikštėn kaip tik ana dinamika, kuri šiuos santykius nuolatos lydi. Kartu

---

[3] Plg. *Matthias Vereno*, Menschheitsüberlieferung und Heilsgeschichte. Salzburg 1960, p. 188-189.

[4] *Stasys Šalkauskis*, Ateitininkų ideologija, Putnam 1945, p. 46; plg. *Stasys Šalkauskis*, Kultūrinio lietuvių tautos apsiginklavimo problema ir katalicizmas, LK Mokslo Akademijos darbai 1939 m., Kaunas 1940, p. 13-26 (perspausdinta Romoje 1972 m.).

čia pasirodo ir šių santykių dialektika, nes ' duoti-gauti ' yra priešingybės. Patikslinant Šalkauskio mintį, galima būtų tik pridurti, jog religijos-tautos dialektika nėra laiko tarpsniai, kaip tai mums įtaigautų žodžiai « iš pradžios » ir « o paskui ». Religijos-tautos dialektika atsiranda ne laiko eigoje, bet ji sudaro pačią jų santykio sanklodą : ' gauna ' ir ' duoda ' buvoja visą laiką ir perskverbia visą religijos ryšį su tauta. Trumpai tariant, religija ir tauta keičia viena kitą, ne paprastai pasipildydamos, bet dialektiniu būdu : ir teigiamai, ir neigiamai. Religija ir tauta yra viena kitai *kartu* tiek palaima, tiek grėsmė.

Kas tad yra ši nuostabi religijos ir tautos dialektika ? Iš kur ji kyla ir kaip ji reiškiasi tikrovėje ? Tai klausimai, kurie lietuvių tautos krikšto akivaizdoje savaime kyla ir yra verti kiek platėliau pasvarstyti. G. Thibonas yra sykį rašęs, jog krikščionys, užuot pasaulį Dievu persunkę, dažnai pasitenkina Dievą pasauliui užmovę. Tai elgesys, kuris nesykį lydi Bažnyčios pasiuntinius jų kelyje į tą ar kitą tautą. Todėl krikšto problema yra kartu ir Bažnyčios elgesio problema, būtent : *kaip* ji skelbia tautai naująjį Dievą.

2. Krikščionybė kaip žmogaus ieškojimas

Krikščionybė skiriasi nuo kitų religijų ne tik tuo ar kitu savo mokslo turiniu, ne tik tuo ar kitu savos dorovės reikalavimu, ne tik ta ar kita savo

kulto apeiga, bet pačia pagrindine savo linkme: krikščionybė yra priešprieša kitoms religijoms, kadangi jos *slinktis* yra anoms atvirkščia. — Ką tai reiškia?

Jei tikėsime kard. J. Daniélou, tai visos kitos religijos « pradeda žmogumi ir įspūdingai stengiasi tiek aukštai jį pakelti, jog jis pasiektų Dievą »[5]. Kitaip tariant, visų nekrikščioniškųjų religijų slinktis yra *slinktis Dievop*. Tai Dievo ieškojimas, suprantant Dievą kaip kažką, ko galima ieškoti ir ką galima rasti. Šia prasme iš tikro visos religijos yra dėjusios nemaža pastangų ir pasiekusios nemaža laimėjimų, ypač hinduistinių bramanų ir budistinių vienuolių askezėje bei mistikoje[6]. Šv. Povilo pastaba Atėnų areopage, jog pati mūsų būvio sąranga reikalaujanti, « jog žmonės Dievo ieškotų ir lyg apgraibomis jį rastų » (Apd 17,27), yra gairė visoms stabmeldiškosioms religijoms: jose visose žmogus Dievo ieško. Ir juo labiau jos tariasi prie Dievo artėjančios, juo labiau jos tolsta nuo žmogaus: nuo jo būvio apskritai ir net nuo jo Aš, kas, sakysime, budizme, yra tiesiog akivaizdu. Budistiškoji nirvana yra juk ne kas kita, kaip bet kokio pajautimo, bet kokio jausmo, galop sąmonės ir savimonės užgniaužimas; tai Aš pakeitimas į Ne-Aš arba į Kitą, pašalinant

---

[5] *Jean Daniélou*, op. cit. p. 17.

[6] Plg. *Jacques-Albert Cuttat*, Faît boudique et faît chrétien, sudėt. veikale « L'Homme devant Dieu », Paris 1963, t. III, p. 15-41.

ankštas asmens ribas ir tampant visybe[7]. Rasti Dievą visoms kitoms religijoms reiškia palikti šalimais ir net pamiršti žmogų.

Šis prigimtasis Dievo troškulys krikščionybėje yra tapęs atvirkščias: *krikščioniškasis Dievas ieško žmogaus.* Kitame savo veikale minėtasis kard. J. Daniélou pabrėžia, jog « krikščionybė nėra žmogaus pastanga Dievo linkui. Ji yra dieviškoji galia, vykdanti žmoguje tai, kas yra aukščiau žmogaus » (p. 113). Konkrečiau kalbant, « krikščionybė visų pirma yra istorinis įvykis, būtent, Jėzaus Kristaus įsikūnijimas. Tai kaip tik mums ir rodo, jog krikščioniškojo apreiškimo esmė yra ne supažindinti mus su Dievo buvimu — jį pažįsta ir kitos religijos —, bet atskleisti, kad Dievas veikia laike, kad jis perskverbia žmonių istoriją ir kad jo įskvarbos (interventions) sudaro sprendžiamuosius veiksmus (p. 109) ... Krikščionybė yra Dievo slinktis žmogaus linkui »[8].

Tai paties Naujojo Testamento nuorodos. « Meilė, skaitome pirmajame šv. Jono apaštalo laiške, yra ne tai, jog mes pamilome Dievą, bet kad jis mus pamilo ir siuntė savo Sūnų » (1 Jn 4,10), kuris « tapo kūnu ir gyveno tarp mūsų » (Jn 1,14); gyveno kaip « gerasis Ganytojas », guldąs « už avis savo

---

[7] Plg. *Henri de Lubac*, Aspects du Boudhisme, Paris 1950.

[8] *Jean Daniélou*, Le Mystère de l'Histoire, Paris 1951, p. 113, 109, 116.

gyvybę» (Jn 10,11). Evangelijos *kaip naujienos* skelbimas prasideda ne žmogumi, o Dievu. Čia Dievas tampa žmogumi, aprėžia savo visagalybę ir išsivelka iš savo didybės, kad buvotų «kaip visi žmonės» (Fil 2,7). Tai pagrindinė krikščioniškojo skelbimo tiesa, į kurią dažniausiai nekreipiame dėmesio, ieškodami lygiagrečių tarp mūsų religijos ir kitų religijų. Be abejo, ir kitos religijos išpažįsta, kad dievybė galinti reikštis įvairiopomis regimybėmis: augalų, gyvulių ir net žmonių. Bet visos šios regimybės yra anoms religijoms ne daiktų tikrovė, o tik jų tariamybė (gr. *dokesis*; *dokein* — rodytis): čia dievybė tik *rodosi* esanti augalas, gyvulys, žmogus, tačiau ji *nėra* nei tikras augalas, nei tikras gyvulys, nei tikras žmogus. Visos kitos religijos dieviškojo reiškimosi atžvilgiu yra doketinės. Jų ontologijoje yra neįmanoma, kad begalybė taptų aprėžtybe ar kad absoliutas tilptų uždaroje kūrinio ertmėje. «Dauguma religijų, pastebi Daniélou, žiūri į laiką, kuriame vyksta istorija, kaip į amžinybės sugadinimą... Laikas esąs tik veidrodis, tik silpnas amžinybės atspindis... Hinduizmui, o ypač budizmui laikas yra susiskaldymas, suirimas, išsibarstymas, vadinasi netikrovė, kadangi kas yra tikra, yra ir vieninga»[9]. Vienintelė krikščionybė pergyvena laiką kaip tikrovę ir dėl to skelbia Dievo tapimą *tikru* žmogumi, neigdama doketizmą kaip ereziją. Krikščioniškasis Dievo įsikūnijimas nėra

[9] *Jean Daniélou*, Vom Heil der Völker, p. 85.

prisiėmimas žmogiškosios išvaizdos arba užsidėjimas žmogiškosios kaukės, bet pati žmogiškoji tikrovė. Krikščionybėje Dievas tikrai gema žmogumi ir juo lieka amžinai. Žengdamas į dangų, Kristus neišsivilko iš savo žmogiškosios prigimties, kaip kad jis nė nebuvo ja tik apsivilkęs. Jis ir Tėvo dešinėje yra tikras žmogus. Žmogybė čia yra pakelta ligi perkeistosios būsenos, tačiau kaip tik tuo, kad pats Dievas į žmogybę atėjo ir prisiėmė ją kaip savastį (plg. Jn 1,11).

Nuosekliai tad religija arba žmogaus santykis su Dievu čia ir kinta lig pat savo gelmių: krikščionybėje viskas darosi atvirkščia. Ne žmogus čia yra Dievo ieškotojas, vis labiau išsivelkąs iš savo žmogiškojo sando, bet Dievas yra žmogaus ieškotojas, randąs jį įstrigusį mūsų būvio erškėtyne, jį išvaduojąs ir nešąsis savo glėbyje lyg prapuolusią avelę (plg. Lk 15,4-5). Dievo troškulys krikščionybėje anaiptol nedingsta. Žmogaus širdis, ta augustiniškoji *cor inquietum* (Conf I, 1), čia yra tokia pat gyva, kaip ir kitose religijose. Tik ji čia yra patenkinama atvirkštiniu būdu: ne žmogus randa Dievą ir jame nurimsta, bet *Dievas randa žmogų ir tuo jį nuramina.* Madinis šiandienos įprotis kalbėti apie ‘ Dievo ieškojimą ’ yra atoaidis iš prieškrikščioniškųjų laikų, vis dar nesuvokiant ar jau pamirštant, kokį gilų perversmą yra įvykdžiusi mūsoji religija Dievo — žmogaus santykyje. Po Kristaus ne mes žengiame Dievo linkui, tarsi Dievas vis tebebuvotų kažkur anapus mūsų tarsi Aristotelio nejudąs judintojas, mus traukiąs, tačiau pats nė nepakrutąs. Ne ! Po

Kristaus Dievas yra nužengęs į mūsų būvį ir prisiėmęs mūsų likimą, neišskiriant nė mirties. Krikščionybėje IEŠKOMASIS yra ne Dievas, o žmogus tarsi pamesta drachma (plg. Lk 15,8-9). Tai ir yra krikščionybės slinktis tiek jos esmėje, tiek jos sklidime istorijos plotais. Ir tik turėdami prieš akis šią Dievo slinktį žmogaus linkui, galėsime suprasti krikščionybės ėjimą į tautą ir jos buvojimą tautos gyvenime.

3. KRIKŠČIONYBĖS ISTORIŠKUMAS

Tačiau kas gi yra ši Dievo slinktis pati savyje? Ką reiškia ieškoti žmogaus? Ką reiškia Kristaus žodžiai apaštalams: « Eikite į visą pasaulį » (Mk 16,15) « ir padarykite mano mokiniais visų tautų žmones » (Mt 28,19)? Ne ką kita, kaip paties Kristaus slinktį. Kristus įsikūnijo žmogiškojoje prigimtyje. Krikščionybė privalo įsikūnyti žmogiškojoje istorijoje. Kristus tapo tikru žmogumi ir gyveno tarp mūsų, kaip ir visi žmonės. Jis buvo, pastebi J. Daniélou, « paprastas kaimo žmogelis vidutinės kultūros. Nėra nieko klaidingesnio, kaip įsivaizduoti Kristų mokėjusį visus mokslus bei menus »[10]. Kitaip tariant, Kristaus žmogiškumas neprašoko tos aplinkos, kurioje jis gimė bei augo. Tikėjimas į Kristaus dieviškumą anaiptol neišaukština jo žmogiškumo, kadangi dieviškoji prigimtis, kaip skelbia Chalke-

---

[10] *Jean Daniélou*, op. cit. p. 75.

dono susirinkimas (451 m.), nesimaišo su žmogiškąja prigimtimi ir šiosios neatstoja. Įsikūnijęs Dievas yra savo laiko, savos tautos, savos kalbos, apskritai savos kultūros žmogus: jis yra tikras izraelitas.

Tas pat vyksta ir krikščionybės eigoje « į visą pasaulį » (Mk 16,15). Ir krikščionybė žengia į tam tikrą laiką, į tam tikrą erdvę, į tam tikrą kultūrą, nes nėra ' pasaulio ' apskritai; yra tik istoriniai, geografiniai, kultūriniai ' pasauliai '. Teisingai yra sakoma, kad krikščionybė yra « Dievo įsiterpimas į istoriją »[11]. Bet kaip tik šioje tiesoje ir slypi krikščionybės dialektika. Būdama *Dievo* įsiterpimas, ji prašoksta bet kokį laiką ir bet kokią — geografinę ar kultūrinę — erdvę: šia prasme ji yra tokia pat visuotinė, kaip visuotinis yra Dievas. Tačiau būdama Dievo įsiterpimas į *istoriją*, krikščionybė savaime jungiasi su kuria nors tauta bei jos kultūra, kurią ji sutinka, skleisdamasi žemėje. Dievo įsiterpimas į istoriją anaiptol nesunaikina kultūrinio tautų istorijos pobūdžio, kaip to paties Dievo ' įsiterpimas ' į žmogiškąją prigimtį Kristuje nesunaikino šios prigimties savybių. Priešingai, pačia savo slinktimi žmogaus linkui krikščionybė yra tiesiog apspręsta prisiimti tos ar kitos tautos mąstyseną ir gyvenseną plačiausia šių žodžių prasme. Ieškodama žmogaus, ji jo ieško ir jį randa jau pažymėtą

---

[11] *Jean Daniélou*, Le Mystère de l'Histoire, p. 41 ; plg. *Herbert Butterfield*, Christentum und Geschichte, Stuttgart 1952.

tos ar kitos tautos kultūriniu ženklu. Kaip Kristus buvo konkretus izraelitas, taip ir jo religija yra visad konkreti tautiškai.

Tačiau prisiimti šį konkretų tautos žmogiškumą krikščionybei reiškia atsisakyti grynai dieviškosios plotmės ir save pažeminti, kaip ir Kristus « apiplėšė save, priimdamas tarno išvaizdą » (Fil. 2,2). Nes be šitokio savęs pažeminimo arba apiplėšimo nėra jokios prieigos prie žmogaus. « Kas tad nori tęsti Kristaus darbą, sako J. Daniélou, privalo, žiūrint aplinkybių, atsisakyti daugelio dalykų : turto, išsilavinimo, kultūros, kad gyventų tokioje aplinkoje, kurios papročiai jam atrodo keisti ir su kuriais jis tik sunkiai susitaiko. Betgi be šitokio savęs pažeminimo krikščionybės vykdymas neatitiktų Kristaus valios »[12]. Kalbėti tad apie krikščionybės abuojumą ar net priešiškumą kultūrai reiškia nesuprasti jos dialektinės prigimties ir jos slinkties eiti vis artyn prie žmogaus, o ne tolti nuo žmogaus. Be abejo, ir krikščionybėje yra buvę ir vis dar tebėra srovių srovelių, kurios, mėgindamos artėti prie Dievo, tolsta nuo žmogaus, tuo pačiu toldamos ir nuo kultūros. Tačiau jos yra išaugusios anaiptol ne iš krikščionybės esmės. Jos yra greičiau atlaikos stabmeldiškųjų religijų ar įsravos rytietiškojo manicheizmo ir graikiškojo platonizmo. Mūsų dienų krikščionio sąmonė yra įžvelgusi šių srovių pobūdį ir todėl neleidžia joms krikščionybei atstovauti : jos tebebuvoja tik krikščionybės pakraštyje.

---

[12] *Jean Daniélou*, op. cit. p. 42.

4. Visuotinumo nesėkmė istorijoje

Šitoje vietoje kaip tik ir išnyra pirmasis dialektinis bruožas religijos santykyje su tauta, būtent: religinė visuotinybė virsta tautine aprėžtybe. Kaip tauta suindividualina žmogiškąjį būvį pagal savo dvasią, taip ji suindividualina ir dieviškąjį apreiškimą. Jokia tauta neišreiškia žmogiškojo būvio pilnatvės. Tuo pačiu jokia tauta nepajėgia suimti į save dieviškojo apreiškimo pilnatvės. Krikščionybei lemta žygiuoti istorijos keliu visados apiplėštai. Tai yra jos nelaimė, sykiu betgi tai yra ir vienintelis jos sėkmės laidas.

Jean Daniélou teisingai pastebi, kad «Dievo žodis yra amžinai surištas su hebrajų kalba»[13]. Pridurkime — ne tik su hebrajų, bet ir su graikų kalba, kadangi visas Naujasis Testamentas, išskyrus gal tik Mato evangeliją (bet ir tai nėra tikra), yra parašytas graikiškai, nors Kristus skelbė Evangeliją tik aramajiškai. Ir štai, čia konkrečiai regime, kaip dieviškoji visuotinybė esti spraudžiama į žmogiškąją—tautinę aprėžtybę, kuri niekad ir jokia savo forma nesugeba išsakyti dieviškosios visuotinybės šiosios pilnatve. Dar daugiau: žengdama per pasaulį, krikščionybė skurdina savo visuotinumą: tai, kas buvo minioms aišku Kristaus žodžiuose, pasidarė nekartą mįslinga ir net prieštaringa graikiškai rašytų evangelijų žodžiuose.

---

[13] *Jean Daniélou,* Le Mystère de l'Histoire, p. 45.

Tai pavaizduoti gali gana būdingas pavyzdys. Pagrindinė krikščionybės tiesa, kad Dievas ieško žmogaus, tapdamas juo pačiu, yra šv. Jono evangelijoje graikiškai nusakyta šitaip: *Kaì ho Lógos sàrx egéneto* (Jn 1,14). Helenistiniam pirmojo šimtmečio graikui ši formulė buvo lengvai suprantama. Nes jau nuo Heraklito laikų (5 šimt. pr. Kr.) graikai girdėjo žodį *logos* vis gilėjančia prasme: jis reiškė ne tik šnekamai tartą žodį, bet ir idėją, ir esmę, ir pagrindą, ir būtį, ir jėgą, ir provaizdį, ir visatos darną. Tad kai graikams buvo skelbiama, esą Logos tapo žmogumi (*sàrx egéneto*), tai jiems buvo savaime aišku, kad šiame žmoguje įsikūnijo kažkoks pradas, kuris sudaro pasaulio būtybių pagrindą ir laiko jas vienybėje; kuris švyti išsiskaidęs atskiruose daiktuose (plg. stoikų *lógoi spermatikoĩ*); kuris galop buvoja anapus būtybių kaip jų tiesos, gėrio ir grožio mastas. Galėjo graikai šiam Evangelijos skelbimui tikėti, galėjo ir netikėti (plg. Apd 17, 32-34), tačiau pats skelbimas, kad « Žodis tapo kūnu » nebuvo jiems jokia mįslė.

Nūn, kaip gi ši tiesa skamba mums ? Išverstas lietuviškai « Žodis tapo kūnu », anas graikiškasis posakis netenka bet kokios prasmės. Nes lietuviškai *žodis* reiškia tik kalbesį, tik tam tikrą garsų santalką, todėl lieka socialinėje srityje, niekad nepakildamas į ontologinį matmenį, kaip graikuose. Išgirdę Bažnyčios skelbimą, kad « Žodis tapo kūnu », mes nieko nesuvokiame. Kas gi čia tapo kūnu : sąvokos ištara ? pašnekesys ? prakalba ? pažadas ?

Pagrindinei Evangelijos tiesai, nusakytai lietuviškai, suprasti turime griebtis jau teologinio aiškinimo, aprašymo, metafizinės teorijos, ypač šv. Tomo Akviniečio, apie Sūnaus gimimą iš Tėvo ' Žodžio ' asmenimi. Nes pats savaime *žodžio* tapimas kūnu į jokią gelmę lietuviškai neveda ir į jokį aukštį nerodo. Ir taip yra ne tik su lietuvių kalba. Taip yra su visomis kalbomis, su kuriomis susidūrė krikščionybė, peržengusi izraelitinės ir helenistinės kultūros sienas. Nei lotyniškasis *verbum*, nei germaniškasis *Wort*, nei slaviškasis *slovo* neturi graikiškojo *logos* ontologinio matmens. O be jo Evangelijos tiesa esti pagaunama tik iš dalies ir tik labai paviršutiniškai.

Tačiau ar tai yra būtina? Ir taip, ir ne! Viena J. Daniélou pastaba atveria mums akis šiai dvigubai galimybei. Daniélou sako, kad šv. Jonas evangelistas «parodė didžiulės drąsos, versdamas hebrajiškąjį žodį *dabar* graikiškuoju *logos*»[14]. Kodėl betgi tokios drąsos neparodė ar negalėjo parodyti vėlesnieji Evangelijos skleidėjai? Juk kiekviena tauta turi religiją, vadinasi, tiki kokį nors aukščiausiąjį Pradą. Nuosekliai tad kiekviena tauta kaip nors šį pradą ir pavadina, vadinasi, turi atitinkamą žodį, kuris peržengia paprastos šnekos prasmę ir nurodo jau į transcendentinį šio prado matmenį. Tad šis Aukščiausiojo pavadinimas ir galėtų, atrodo, stoti graikiškojo *logos* vieton. Tai būtų šv. Jono drąsos plėtimas istorijoje.

---

[14] *Jean Daniélou*, op. cit. p. 42.

Atsajai svarstant, ši galimybė yra įmanoma ir net būtina, kad Evangelijos skelbimas tautoms netaptų beprasmiu graikiškosios galvosenos mėgdžiojimu. Konkrečiai tačiau šitokia drąsa lengvai virsta krikščioniškojo turinio iškraipa ir net neiginiu. Mat, visos stabmeldiškosios religijos aukščiausiąjį pradą yra paprastai suasmeninusios: jo pavadinimai yra asmenvardžiai. Ir graikai turėjo tokį asmenvardį, būtent, *Dzeus*. Sykiu betgi jie turėjo ir atsajų žodį *logos*, kuris nusakė ne asmeninį būties valdovą — *Dzeus*, turintį keistų žmogiškųjų savybių, o tiktai šios būties pagrindą, nesužmogintą ir nesuasmenintą. Todėl šv. Jonas ir rašė, kad ne « Dzeus tapo kūnu », o « Logos tapo kūnu ». Tačiau kol tauta savo mąstymu dar nėra pasiekusi « minties kultūros », vadinasi, kol ji dar neturi filosofijos, tol aukščiausiojo prado pavadinimas yra tada dar tik asmenvardis, kuris, įvestas į Evangeliją, šiąją tikrai tik žalotų.

Stabmeldiškoji lietuvių religija irgi turėjo tokį asmenvardį, būtent, *Perkūnas*. Bet jei, užuot sakę « Žodis tapo kūnu », sakytume « Perkūnas tapo kūnu », būtume, be abejo, suprantamesni, sykiu tačiau ir nekrikščioniškesni. Šv. Jono evangelisto drąsa buvo įmanoma, tik atsirėmus į graikiškąją filosofiją, kurioje mitinis asmeniškumas buvo pervestas į loginį atsajumą ir tuo paruošta dirva krikščionybės paslaptims nusakyti. « Laiko pilnybė » (Mk 1,15) Evangelijai priimti bei plisti toje ar kitoje tautoje yra ne politinių sąlygų sankloda, bet *tautos mąstymo branda*. Jei tad krikščionybė ateina į tautą,

šiai brandai dar nesant, kenčia ir Evangelija, neturėdama tinkamos paruošos; kenčia ir tauta, Evangelijos nesuprasdama ir todėl ją priimdama tik paviršutiniškai ar net ir barbariškai. Nes be minties kultūros Evangelijos skelbimas bei jos priėmimas neprašoksta « sodiečių teologijos » lygio ir tuo pačiu neugdo religinės sąmonės.

Krikščionybės kelias į mūsų tautą patvirtina šią dialektiką visu jos plotu. Nesugebėjimas ar nenoras filosofuoti *lietuviškai* išlaikė mūsų žmonių tikėjimo sąmoningumą « sodiečių teologijos » aukštyje lig pat antrojo pasaulinio karo. Tą patį randame ir misijų nesėkmėje Kinijoje XVII šimtmetyje: ši nesėkmė buvo pagrįsta kaip tik kinų kalbos nepajėgumu reikšti transcendentines krikščionybės sąvokas ir Romos nekantrumu neleisti jėzuitams ieškoti šio pajėgumo kinietiškuose žodžiuose. Kiekviena nauja kalba, kuria krikščionybė prabyla į žmogų, reiškia Dievo žodžio skurdinimą, kadangi ji šį žodį visad nusako ne tuo atžvilgiu, kuriuo krikščionybė skelbia savo turinį. Graikiškasis žodis *charisma*, toks mėgiamas šv. Povilo (plg. 1 Kor 12-14) ir toks madinis mūsų dienomis, nėra lietuviškai nusakomas nei ‘ dovana ’, nei ‘ malone ’, nei ‘ gebėjimu ’.

Tuo anaiptol nesiūlome krikščionims mokytis hebrajiškai ar graikiškai, kaip ankščiau tai buvo bandyta. Nes jei tai ir būtų įmanoma, vis tiek šios kalbos būtų tik išmoktos ir todėl pačios savimi liktų taip lygiai nieko nesakančios, kaip ir jų vertiniai. Būtų didžiulis nesusipratimas manyti, esą

egzegetai, moką hebrajiškai, Senąjį Testamentą pergyvena taip, kaip Mozės laikų izraelitai, o moką graikiškai suvokia Naująjį Testamentą, kaip pirmojo šimtmečio helenai. Antra vertus, net ir anos pirmykštės kalbos — hebrajų ir graikų, — kuriomis buvo duotas žmonijai dieviškasis Apreiškimas, anaiptol neišreiškia šiojo visumos bei gelmės. Ir šios kalbos yra tik Apreiškimo atspindys tarsi švino veidrodyje. *Kiekvienas žmogiškasis žodis yra Dievo žodžio kenozė*, vadinasi, pažeminimas bei apiplėšimas. Ir ši kenozė vyksta visą išganymo istorijos metą — tiek prieš Kristų, tiek ir po Kristaus. Juo minties kultūra kurioje tautoje yra menkesnė, juo Dievo žodžio kenozė yra didesnė.

5. Aprėžtumo persvara istorijoje

Be abejo, Bažnyčia stengiasi saugoti tiek savo mokymo, tiek savo veiklos visuotinumą, mėgindama suvesti tautinę aprėžybę ligi mažiausios įtakos laipsnio. Ilgus amžius buvo tikėta, kad krikščionybės visuotinumas būsiąs išlaikytas lotyniškąja lytimi. Lotynų kalba dogmų aptarime, teologijoje, liturgijoje, teisėje turėjusi būti priemone šiam visuotinumui ne tik liudyti, bet ir vykdyti. Stropiai tad žiūrėta, kad tautinis pradas lotyniškumui ne tik nekenktų, bet su juo nė nelenktyniautų. Ilgai buvo draudžiama versti Šventraštį ir Mišių bei sakramentų maldas (missale ir rituale) į tautines kalbas, vartoti gimtąją kalbą liturgijoje, neišskiriant nė kunigų bei

vienuolių kasdien kalbamų viešųjų maldų *breviarium*. Buvo ir dar tebėra draudžiama su Roma susijungusioms Rytų Bažnyčioms vesti misijas pagal jų liturgiją, teisę, organizaciją: katalikybė privalanti sklisti pasaulyje tik vakarietiškai lotyniškuoju pavidalu[15]. Iš tikro betgi čia buvo ir tebėra ginamas ne krikščionybės visuotinumas, neišreiškiamas jokia lytimi, o tik jos romėniškasis vakarietiškumas, tiek pat Evangeliją apiplėšiąs, vadinasi, *kenotinis*, kaip ir bet kuris kitas tautiškumas.

Po Vatikano II susirinkimo ši visuotinumo-apréžtumo dialektika persisvėrė *tautybės* naudai. Pats susirinkimas Bažnyčios lotyniškumo nepaneigė ir jos nuo šio kultūrinio pavidalo neatskyrė. Atvirkščiai, susirinkimas stengėsi lotyniškumą net apsaugoti pastebėdamas, kad numatytos liturginės reformos « yra taikytinos tik Romos apeigoms » (konst. *Sacrosanctum Concilium*, nr. 3) ir kad « Romos apeigose ir toliau tebūnie naudojama lotynų kalba » (nr. 36). Tačiau susirinkimas *leido* tautiniam pradui Bažnyčioje stoti *šalia* lotyniškojo prado, visų pirma liturgijoje: « Daug naudos žmonėms gali teikti gimtoji kalba, todėl ji *gali* būti plačiau vartojama » (nr. 36,2). Ir štai, nuostabiai greitai tautinio prado galimybė Bažnyčioje virto joje tikrenybe ir beveik visiškai nuslėgė lotyniškąjį pradą. Kiekviena tauta prabilo savu pobūdžiu ne tik pamoksle, bet ir Švent-

---

[15] Plg. *Rudolf Lange*, Theologie der Heimat, Salzburg 1965, p. 219-35.

raštyje, ir liturgijoje, ir teologijoje, ir dogminių ištarų aiškinime. Visą metą užu lotyniškojo pavidalo slypėjęs liaudinis krikščionybės pavidalas dabar išėjo priekin ir stojo pirmon vieton kiekvienai tautai skyrium. Stropiai saugotas visuotinumas staiga sutrupėjo į šimtus atskirybių ir tuo pačiu aprėžtybių. Subjektyvus žmogaus nusiteikimas (*opus operantis*) santykyje su Dievu tapo pats svarbiausias: žmogus turįs suprasti bei pergyventi tai, ką Bažnyčia kalbanti bei daranti. O suprasti bei pergyventi jis galįs tik tada, kai Bažnyčia prabylanti į jį tautiškai. Ar tai neatrodo savaime suprantamas dalykas?

O vis dėlto nedarykime klaidos! Lotyniškasis krikščionybės pavidalas anaiptol nebuvo labiau krikščioniškas; jis buvo tik mažiau tautiškas, kadangi lotynų tautos nebebuvo. Niekas todėl negalėjo tarti, kad tai *mano* pavidalas, tuo išskirdamas kitus, kuriems šis pavidalas nebuvo savas: jis *niekam* nebuvo savas. Bet tai anaiptol nereiškia, kad *man* svetimas religijos pavidalas būtų jos visuotinumo išraiška. Jis yra tokia pat aprėžtybė, kaip ir visi kiti pavidalai. Lotyniškumas buvo tik miręs pavidalas, o tuo pačiu ir mirusi bei sustingusi aprėžtybė. Tačiau tas pat yra ir dabar su tautiniais pavidalais. Gyvas pavidalas anaiptol nėra visuotinesnis ar gilesnis už mirusįjį. Jei dabar Bažnyčia kalba bei veikia tautiškai, tai dar nereiškia, kad ji kalba bei veikia krikščioniškiau: ji kalba bei veikia tik tautiškiau. Dabar aš galiu tarti: ji veikia *manaip*.

Betgi tuo, kad ji kalba bei veikia manaip, ji atskiria mane nuo kitų, kuriems Bažnyčia kalba

bei veikia ne—manaip. Ir juo labiau ji kalba bei veikia manaip, juo ši jos kalba bei veikla darosi svetimesnė visiems, kuriems ‘ manaip ’ nėra jų kalba ir veikla. Kitaip tariant, *juo Bažnyčia kalba bei veikia tautiškiau, juo jos kalba bei veikla tampa aprėžtesnė: ji iš tautos kyla ir tautoje pasilieka.* O kam šis ar anas tautinis Bažnyčios pavidalas nėra savas, tas jaučiasi Bažnyčioje *svetimšalis.* Ir niekas Bažnyčios visuotinumo taip neskaldo, kaip šitoks jausmas. Apie tai autorius yra rašęs plačiau kitoje vietoje[16] ir čia tai tik primena pridurdamas, jog reikia didžiai apgailestauti, kad mūsų laikais krikščionybėje vėl atsirado ir graikų, ir žydų, ir barbarų; moderniškai kalbant, ir anglų ar amerikiečių, ir ispanų, ir lenkų, ir lietuvių, ir vokiečių. Tautinių skirtybių pergalė, kurią taip pabrėžė šv. Povilas (plg. Kol 3, 11) ir kuria, kaip anksčiau minėjome, taip didžiavosi pirmųjų amžių apologetai, pradeda dabar vėl atsigauti, nors ir skirtingu, bet nemažiau pavojingu pavidalu. Nes ten, kur ta ar kita tautinė grupė nepajėgia reikštis Bažnyčioje tautiškai, ji yra savaime verčiama prisiimti jai svetimą krikščionybės pavidalą; svetimą ne sustabarėjimo prasme, kaip anksčiau yra buvęs lotyniškasis pavidalas, bet svetimą gyvos tautybės prasme, kuri kitą tautybę slegia, žaloja ir net visiškai sužlugdo. *Tautinio prado persvara Bažnyčioje paverčia ją nutautinimo veiksniu*

---

[16] Plg. *Antanas Maceina,* Bažnyčia ir pasaulis, Chicago 1970, p. 91-123.

— vienur nesąmoningai, kitur gi net sąmoningai, ką mes patys esame patyrę savo istorijoje su Lenkijos Bažnyčia ir ką patiriame nūnai svetur santykiuose su Bažnyčiomis tų tautų, kurių erdvėje mums tenka gyventi.

Būtų betgi klaida manyti, esą Bažnyčios tautėjimas yra ne dialektinis jos istorijos vyksmas, o kaip tik jos visuotinumo vykdymas, rankiojantis tiesos, gėrio ir grožio grūdelių iš visur; klaida todėl, jog krikščioniškasis visuotinumas nėra suma, bet vienas vienintelis pradas, tasai, Kristaus žodžiais tariant, raugas (plg. Mt 13,33), kuris viską perskverbia, vienydamas iš vidaus, o ne vienodindamas iš viršaus. Tokiai klaidai nusilenkia net čia dažnokai cituojamas kard. J. Daniélou, kuris savo knygoje « Istorijos paslaptis » (1953 m.) tvirtina, esą « ateities Bažnyčia bus perbėgusi visą istoriją ir įjungusi į save visas kultūras » (p. 45); jos vienybė reikšis ne tuo, kad « Kinijos Bažnyčia bus kinietiška, o Italijos lotyniška, bet tuo, kad Kinijos Bažnyčia bus kinietiška ir lotyniška, o Italijos — ir lotyniška, ir kinietiška »[17]. Šitaip samprotauti reiškia nesuprasti tautybės vaidmens religijoje. Kinijos Bažnyčia gali tapti kinietiška tik kinietiškosios kultūros lytimi. Tautybė gali įeiti į religiją tik per tautinę kultūrą. O kaip gi būtų įmanoma tautinę Kinijos kultūrą persodinti Italijon, kad jos Bažnyčia taptų ne tik lotyniška, bet ir kinietiška? Krikščionybės riedė-

---

[17] *Jean Daniélou*, op. cit. p. 45, 47.

jimas istorijos keliu anaiptol nėra tolydinis jos visuotinumo plėtimas. Tiesos grūdelių rankiojimo vaizdas yra mechanistinis ir todėl apgaulus. Krikščionybė buvo jau visuotinė savo gimimo valandą, nužengiant Šv. Dvasiai ant apaštalų ir Petrui bylojant į įvairių tautų žmones gimtąja jų kalba, nors Petras kalbėjo tik sava kalba (Apd 2,4-11). Istorinė krikščionybės eiga yra nuolatinės grumtynės jos esmės visuotinumo su tautiniu šios esmės išraiškų aprėžtumu; grumtynės, kurios šio visuotinumo anaiptol nepapildo, o greičiau jį skurdina, kadangi išreiškia tik iš dalies, vadinasi, visados jau susilpnintą. Tautinis pradas Bažnyčioje yra neišvengiamas. Tačiau reikia suvokti jo ribas ir tuo jo dialektiką kaip priešpriešą Bažnyčios visuotinumui.

6. Tautos krikšto problema

Įtampa tarp Bažnyčios visuotinybės ir tautos aprėžtybės neišsemia visos čia mūsų svarstomos dialektikos. Tauta aprėžia Bažnyčios visuotinumą kaip tik todėl, kad ji yra nepakartojama individualybė: ji priima krikščionybę pagal savo pačios pobūdį. Sena vidurinių amžių filosofijos taisyklė, kad kas priimama, visados priimama pagal priimančiojo būdą — *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, tinka ne tik pažinimui apskritai, bet ir religiniam tikėjimui su visomis iš jo kylančiomis išvadomis. Ir juo giliau tauta kaip priimančioji individualybė įsiglaudžia į krikščionybę, juo giliau

ji šiąją įtaigauja. Iš to kyla nauja priešprieša, kurią geriausiai atskleidžia vad. ‘ tautos krikštas ’.

Tautos krikštas yra gili, tačiau mažai svarstyta problema. Tiesa, apie jį esame gana daug kalbėję istoriškai, ypač mūsų tautos reikalui, bet beveik nieko nesame apie jį tarę filosofiškai religijos ir tautos santykių atžvilgiu. Iš tikro, ką gi reiškia, kad tauta *pasikrikštija* arba priima krikščionybę? Tai klausimas, kurio nežinota pirmaisiais trimis šimtmečiais, kuris tačiau visu svarumu kilo tada, kai krikščionybė tapo valstybine Romos imperijos religija ir pradėjo žygiuoti į barbarų tautas. Pirmųjų amžių krikščionims buvo žinomas tik individualus atsivertimas. Nors apaštalai, pasak Naujojo Testamento, ir buvo sutarę, kad Povilas su Barnabu eis « pas pagonis », o kiti « pas žydus » (Gal 2,9), vis dėlto šis pasiskirstymas lietė tik erdvę, o ne tautą kaip visumą. Ir vieni, ir kiti galėjo nešti Kristaus Evangeliją anuo metu tik atskiram žmogui — tiek žydui, tiek pagoniui. Tautos krikšto tada nežinota.

Individualus gi krikštas prasidėdavo katechumenatu, kuris buvo žymiai daugiau, nei tik pasiruošimas Krikšto sakramento liturgijai. Katechumenatas buvo vispusiška pastanga įugdyti žmogų į krikščioniškąją dvasią. Jis trukdavo trejus metus, apimdamas tikėjimo tiesų pažinimą, gailestingų darbų vykdymą, asmeninę askezę (pav. malda ir pasninkas) ir net profesijos pakeitimą, jei ši nesiderino su Evangelijos nuostatais. « Katechumenatas, pastebi A. Stenzelis, buvo ištisa, drausmingai vykdoma ir

reikli auklėjimo sistema »[18]. Pirmųjų trijų šimtmečių eigoje reikėjo *prašytis* tapti krikščionimi; reikėjo savo gyvenimu įrodyti, kad esi vertas krikšto.

Visa betgi pakito, kai ketvirtojo šimtmečio eigoje stabmeldžių masės siūbtelėjo į Bažnyčią. Imperatoriui Theodosijui pakėlus krikščionybę į valstybinės religijos rangą (380 m.), uždraudus žmonėms nuo jos atkristi (381 m.) ir galop uždarius pagoniškąsias šventyklas (391 m.), stabmeldybė nuėjo į pogrindį, kuriame tris šimtus metų buvo buvojusi krikščionybė. Viešasis gyvenimas vis labiau krikščionėjo, kadangi valdovai jau buvo krikščionys. Tuo būdu ir Bažnyčios narių skaičius pradėjo augti masiškai. Krikščionybė tapo nebe persekiojamąja, bet globojamąja religija. O kur tik pasirodo globa, ten link veržiasi ir minia. Tačiau įugdyti minios į krikščioniškąją dvasią neįmanoma. Masinis katechumenatas yra negalimybė. Tad krikščionybė ir atsidūrė prieš skaudžią dvijulę: arba virsti atskiruolių bei mažų būrelių religija, arba atsisakyti katechumenato. Pats istorijos vyksmas ją stumte stūmė antruoju keliu. Katechumenatas ėmė nykti ir pamažu visiškai išnyko. Jį pakeitė ‘ tautos krikštas ’, vadinasi, oficialus valdovų pasikrikštijimas, patraukdavęs paskui save ir valdomuosius. « Keno valdžia, to ir religija — *cuius regio, eius religio* » nėra protestantizmo išradimas.

---

[18] Cit. *Rudolf Hernegger*, Macht ohne Auftrag. Die Entstehung der Staats- und Volkskirche, Freiburg i. Br. 1963, p. 374.

Šis principas yra buvęs praktikuojamas jau nuo Konstantino Didžiojo laikų. Valdovų krikšto motyvai čia mums nėra svarbūs (dažniausiai jie yra buvę politiniai). Mums čia tik svarbu suvokti, kas įvyksta ‘ tautos krikšto ’ metu tiek pačioje tautoje, tiek krikščionybėje. Kas gi yra ta krikštą priėmusioji tauta?

Visų pirma tai krikščionys be katechumenato, vadinasi, be asmeninio pasiruošimo bei apsisprendimo. Jų įjungimas į Bažnyčią vyksta ne vidiniu asmens pasikeitimu (*metanoia*), o viršiniu religijos pakeitimu, dažnai įsakytu ar bent priviliotu, kaip tai yra buvę su mūsų tautos krikštu. Z. Ivinskis šitaip aprašo jo priėmimą: « Pavaldiniams pradžioje daugiau reiškė ne tiek naujojo mokslo turinys, kiek didžiojo kunigaikščio autoritetas, įsakąs mesti senus tikėjimus ir prietarus. Savo valdovui paklusę bajorai turėjo priimti tokį pat tikėjimą, kokį jis naujai pradėjo išpažinti... Norį gyventi vienybėje su valdovu, turėjo klausyti jo žodžių »[19]. Šiuo atžvilgiu mūsų tauta nebuvo kokia istorinė išimtis. Jos kelias į krikštą buvo įprastinis krikščionybės kelias, pradedant ketvirtuoju šimtmečiu.

Nūn, stingant asmeninio pasiruošimo krikščioniškajam tikėjimui, o įeinant į Bažnyčią visai tautai, įžygiuoja į ją ir senoji religija sava siela. Tai kas, kad « Jogailos įsakymu », kaip rašo Ivinskis, buvo

---

[19] *Zenonas Ivinskis*, Lietuvos istorija, Roma 1978, p. 291-292.

« sunaikinti aukų židiniai », liepta « iškirsti šventais laikomus medžius ir giraites, išmušti namuose gerbiamus žalčius »[20]. Pati stabmeldybės dvasia tuo anaiptol nebuvo sunaikinta. Ir ne tik Lietuvoje. Ji nebuvo sunaikinta nė vienoje tautoje, kuri buvo pakrikštyta, pasikrikštijus jos valdovui. Tautos krikštas įjungia tautą į naują religiją senąja jos sanklodą. Naujos sanklodos krikštas neduoda ir negali duoti. Krikščionybė yra priversta šią senąją sanklodą ne tik pakęsti, bet prie jos taikytis ir ją net į save įimti.

Daug dalykų, kurie, sakysime, vokiškai kalbančiojoje Vakarų Europoje šiandien atrodo esą giliai katalikiški papročiai, iš tikro yra germaniški stabmeldiškojo tikėjimo likučiai. Savo knygoje *Tėviškės teologija* (1965 m.). R. Langė išskaičiuoja jų ištisą gausybę: laukų šventinimas prieš Kristaus dangun žengimą, žolių šventinimas Marijos dangun ėmimo dieną, kryžiaus garbinimas Didįjį Penktadienį, ugnies šventinimas Didįjį Šeštadienį, žvakių procesija Marijos įvedybų šventėje ir daug kitų[21]. Šiais senojo tikėjimo likučiais germaniškoji krikščionybė ir skiriasi nuo romaniškosios ar slaviškosios krikščionybės, kurios savo ruožtu yra apspręstos taip pat savos stabmeldybės likučių. Gal tik Lietuvoje krikščionybė nėra virtusi tikra prasme *lietuviška* todėl, kad, pirma, mus užgožėjo slaviškieji — lenkiškieji ir

---

[20] *Zenonas Ivinskis*, op. cit. p. 288.

[21] Plg. *Rudolf Lange*, Theologie der Heimat, p. 201-210.

gudiškieji — papročiai ir kad, antra, mūsoji stabmeldybė, atrodo, nebuvo taip stipriai susiklosčiusi viršiniu savo pavidalu, kaip kitos europinės religijos. Tačiau religinė tautotyra gal ir mūsojoje krikščionybėje rastų ne vieną buvusios stabmeldybės likutį.

Grynos krikščionybės niekur nėra. Visur Kristaus religija yra sutautinta, kaip ir jis pats savo įsikūnijimu buvo susitautinęs. R. Horneggeris įspėja mus, kad nemanytume, jog pagoniškoji tautos sankloda buvoja *šalia* krikščionybės. Priešingai, « pagoniškasis tikinčiųjų religingumas apsprendžia kultą bei maldingumo lytis ir tuo būdu pasidaro Bažnyčioje pastovus »[22]. Tiesa, seniau misininkai stengdavosi senosios religijos apraiškas žeminti, slėgti ir net drausti. Užtat kaip tik tai ir yra viena iš priežasčių, kodėl pastaraisiais šimtmečiais misijos buvo pasidariusios arba nesėkmingos (Indija, Kinija, Japonija), arba labai paviršutiniškos (Pietų Amerika). Ir tik Vatikano II susirinkimas suprato, kad « to, kas daigeliais glūdi tautų kulte ir kultūroje, reikia ne tik neardyti, bet ugdyti, kad stiebtųsi aukštyn ir tobulėtų Dievo garbei » (dekr. *Ad gentes*, nr. 9). Nuosekliai tad ir misininkai privalo nežiūrėti į stabmeldišką gyvenimą kaip nevykusį: « Kas nori eiti į kitą tautą, privalo gerbti jos paveldėjimą, jos kalbą ir papročius » (nr. 26). Krikščioniškasis gyvenimas « prisitaiko prie kiekvienos kultūros dvasios ir jos būdingumo » (nr. 22).

---

[22] *Rudolf Hernegger*, op. cit. p. 341.

Nevisados tai vyksta sąmoningai, kaip mūsų dienomis. Tai vyksta dažniausiai savaime. Lietuvoje, kaip rašo. Z. Ivinskis, Vilniaus katedros « didysis altorius buvęs pastatytas ten, kur seniau buvusi kūrenama šventoji ugnis »[23]. Tai simbolis, kad naujoji religija stojo senosios vietoje. Bet, antra vertus, « Lietuvoje, kaip toliau sako Ivinskis, bažnyčioms būdavo parenkamos pagonių lankytos ir jų gerbtos alkvietės ir alkakalniai » (t. p.). Tai simbolis, kad senoji religija įtaigauja naująją: *tauta priima naująjį Dievą, tačiau tik taip ir ten, kaip ir kur ji buvo garbinusi senąjį.* Nes krikščionybė neturi kito kelio į tautą, kaip tik per pačią tautą. « Naujasis gyvenimas, skelbia Vatikano II susirinkimas, privalo reikštis tautinės bendruomenės ir kultūros srityse » (nr. 21). Be abejo, visa tai temdo krikščionybę kaip dieviškąją šviesą žmonijai, kaip kad žmogiškasis Kristaus gyvenimas Nazarete temdė jo dievybę. Tačiau Bažnyčios istorija yra tokia pat didžiulė kenozė, kaip ir Kristaus įsikūnijimas. Tautos krikštas yra šios istorinės kenozės apčiuopiamiausia apraiška.

Tautos krikšto akivaizdoje Bažnyčiai kyla naujas ir gal net pats sunkiausias uždavinys: *individualinį katechumenatą paversti istoriniu katechumenatu.* Kitaip sakant, įugdyti tautą kaip visumą į krikščioniškąją dvasią. Tai tikroji bažnytinė veikla tautoje, priėmus šiai krikštą per valdovą. Tokiu atveju tautos istorija virsta ištisu katechumenatu, trun-

---

[23] *Zenonas Ivinskis,* op. cit. p. 290.

kančiu kartais šimtmečius, jei Bažnyčios atstovai yra ne misininkai tikra prasme, o arba politiniai atėjūnai, arba veržlūs savinaudžiai. Taip yra buvę mūsų tautos istorijoje, kai pirmoji lietuviškoji religinė knyga pasirodė, tik praėjus 160 metų (1547 m.) po oficialaus Lietuvos krikšto. O apie vietinės dvasiškijos ruošimą lietuvių kalba ir pagal lietuviškuosius papročius, kaip to reikalaujama dabar, anuo metu nebuvo nė kalbos. Bažnyčios misijinė paskirtis ir jos uolumas padaryti Kristaus mokiniais « visų tautų žmones » (Mt 28, 19) kaip tik ir atsiskleidžia šio istorinio katechumenato metu. Nes pakrikštyti tautą, krikštijantis valdovui, yra gana lengva; užtat sunku yra ją paskui padaryti krikščionišką.

7. Religija kaip kultūros nešėja tautai

Tautos krikštas keičia ne tik religiją, apvilkdamas ir įsodrindamas ją tautos papročiais bei polinkiais. Tautos krikštas keičia ir tautą, kartais tautą net labiau, negu religiją. Tai įvyksta todėl, kad, kaip sakėme, grynos religijos arba gryno santykio su Dievu niekur nėra ir žemėje jo nė būti negali. Visur šis santykis yra įsikūnijęs kultūriniuose pavidaluose, kurie kiekvienai tautai yra saviti ir todėl kiekvienoje tautoje vis kitokie.

Užtat čia ir išeina aikštėn krikščionybės priešingybė tautai šiosios krikščioninimo metu. Niekad nebūdama gryna religija, krikščionybė ateina į stabmeldiškąją tautą visados nešina *svetima* kultūra.

Priimti tautai krikštą reiškia atsiverti šios svetimos kultūros įtakoms. Gali šis atsivėrimas būti didžiai vaisingas: lotyniškasis krikščionybės pavidalas buvo nuostabiai sėkmingas germaniškoms ir keltiškoms tautoms, o graikiškasis — slaviškoms tautoms. Bet gali šis atsivėrimas būti ir didžiai pavojingas — net ligi grėsmės netekti tautinės individualybės, kaip tai nevienur yra buvę Vidurio ir Pietų Amerikoje, užgožtoje ispaniškosios ir portugališkosios krikščionybės.

Mūsų tautos istorijoje šią palaimą ir sykiu grėsmę esame patyrę visu kartumu. Krikščioniškųjų tautų apsupta, Lietuva negalėjo likti stabmeldiškoji sala. Tačiau priimti jai krikštą reiškė patekti įtakon arba vokiškosios kultūros, einančios iš Livonijos ir Vokiečių ordenų; arba bizantiniškosios kultūros, sklindančios iš Rytų Bažnyčios; arba lenkiškosios kultūros, anuo metu jau pralenkusios lietuviškąją kultūrą[24]. Politiniai santykiai taip susiklostė, jog mes priėmėme krikštą iš lenkų. Tai įjungė mus į Vakarų Europos bendruomenę, sykiu betgi tai sužalojo tautinę mūsų individualybę tiek giliai, jog tautinis atsparumas mums ir šiandien tebėra pats didžiausias rūpestis. Krikščioniškųjų amžių eiga ligi pat XX šimtmečio pradžios buvo mums ne tiek kova už krikščioniškosios dvasios plitimą mūsų tautos dvasioje, vadinasi, už minėtą istorinį katechumenatą, kiek už tai, ar išliksime kaip lietuviai. Niekur, išskyrus Airiją, krikščionybės plitimas Europoje nėra

---

[24] Plg. *Zenonas Ivinskis*, op. cit. p. 229, 267, 292.

ėjęs tokiu tautai pavojingu klystkeliu, kaip Lietuvoje. Lenkiškoji krikščionybė pasirodė esanti ne tik tautinė kultūriniu savo pavidalu, bet ir *nacionalistinė* savo siekiu: nešti tautoms krikščionybę lenkų krikščionims reiškė sulenkinti krikštijamus žmones.

Istoriosofiškai žiūrint, vargu ar čia yra kas nors kaltas. Nes visur ten, kur tik ateina nauja religija, ateina sykiu ir nauja kultūra. Ir jei ši kultūra yra nešama stiprios tautinės sąmonės, ji savaime įtaigauja ne tik žemesniąją kultūrą, bet ir silpnesnę tautinę sąmonę. Taip yra buvę, krikščionybei sklindant, visur ir visados. Taip yra buvę ir Lietuvoje. Skirtumas tik tas, kad daugiur krikščionybė, nešdamasi svetimą kultūrą, susidūrė jau su išsivysčiusia kultūra ir subrendusia tautine sąmone. Todėl susvetimėjimo pavojus ten buvo nedidelis ar jo net ir visai nebuvo. Gi Lietuvoje, kurios valdovai stipriai pabrėžė *valstybę*, o beveik visiškai apleido *tautą*, nesirūpindami kultūriniu jos lygiu, lenkiškoji nacionalistinė krikščionybė lengvai perskverbė aukštesniuosius mūsų sluoksnius, taip kad šie aistringai kovojo už valstybinę autonomiją nepastebėdami, jog netenka ir savos kalbos, ir savos kultūros, galop ir pačios valstybės. « Senojoj Lietuvoj buvo tik narsa be šviesos », šiuo posakiu Juozas Girnius vaizdingai apidūdina anuometinę mūsų padėtį, atvėrusią vartus lenkiškajai kultūrai [25].

---

[25] *Juozas Girnius*, Krikščionybės ir ateizmo grumtynės mūsų tautoje, « Aidai » 1986 m., nr. 1, p. 3.

Antra vertus, aukšta kultūra ir brandi tautinė sąmonė tampa kliūtimi krikščionybei. Argi nebūdinga, kad krikščionybė, sklisdama pasaulyje, pajėgė giliai ir ryškiai įsitvirtinti tik ten, kur susidūrė su kultūriškai daugiau ar mažiau barbariškomis tautomis, vadinasi, kur atsineštasis krikščioniškasis kultūros pavidalas buvo žymiai aukštesnis už rastą stabmeldiškąjį kultūros pavidalą. Ten gi, kur krikščionybė rado jau subrendusią stabmeldiškąją kultūrą, pav. Indijoje, Kinijoje, Japonijoje, Korėjoje, ji atsimušė į ją tarsi į kokią sieną, kurios ji nepajėgia tvirtai peržengti lig pat mūsų dienų. Užtat ne vienas ir abejoja, ar, sakysime, Japonija kaip aukštos kultūros ir didžios tautinės sąmonės kraštas galėtų kada nors tapti krikščioniškas. Nes aukštos kultūros žmogui atrodo, kad «tapti krikščionimi, pasak J. Daniélou, reiškia kartu tapti ir neištikimam savai tautinei kultūrai»[26]. Kol tad krikščionybė nesugebės kilti iš kultūringos tautos *vidaus*, kaip tai ji sugebėjo Izraelyje, o ypač Graikijoje ir Romoje, tol apie Tolimųjų Rytų sukrikščioninimą vargu ar bus galima kalbėti. Atbudusi ir vis labiau atbundanti istorinė anų kraštų sąmonė išdidžiai žvelgia į savą praeitį ir todėl nesutinka savo santykio su Dievu įvilkti į svetimos kultūrinės istorijos drabužį.

Tuo galima atsakyti į J. Daniélou klausimą, kodėl mūsų misijos yra buvusios tokios nesėkmingos — bent lig pastarųjų dešimtmečių. Daniélou

---

[26] *Jean Daniélou,* Le Mystère de l'Histoire, p. 40.

primena, kad « apaštalai kalbėjo dvasios jėga, ir jų žodžiai turėjo nuostabios galios atversti širdis »; tačiau čia pat jis klausia, « kodėl gi mūsų žodis šiandien širdžių neatverčia? ». Jam atrodo, kad šiandien mes, nors ir turėdami daugybę įrodymų tikėjimui paremti, « turime per maža paties tikėjimo »[27]. Kitaip tariant, menko misijų sėkmingumo priežastis glūdinti subjektyviniame misininkų tikėjimo silpnume. Be abejo, kai kuriais atvejais tai gali būti ir tiesa. Iš esmės betgi ši nesėkmė slypi ne misininko tikėjime, o aukštos kultūros žmogaus kritinėje sąmonėje. Nebūtų juk galima prikišti šv. Povilui, esą jis buvęs menko tikėjimo ir nekalbėjęs « dvasios jėga ». O vis dėlto Atėnų areopago narių jis neatvertė ir jų neįtikino, kad Jėzus yra prisikėlęs ir ateisiąs pasaulio teistų (plg. Apd 17,30-32). Tokių gi areopagų šiandien pilna ne tik Europoje, bet ypač Indijoje, Kinijoje ir Japonijoje, vadinasi, visur, kur tik kultūra yra pasiekusi « minties kultūros » lygį. Aukštos kultūros akivaizdoje krikščionybė atsiduria priešais labai sunkų uždavinį: *skleisti Evangeliją tik individualiai*, kaip yra buvę pradžioje.

Masiškai krikštyti galima tik barbariškas tautas. Tai šiandien regėti Afrikoje, kurioje krikščionybės plitimas primena Apaštalų darbų knygoje aprašytą įvykį: « Tą dieną prisidėjo prie jų (prie apaštalų, *Mc.*) apie trys tūkstančiai... Ir nuolat augo būrys vyrų ir moterų, įtikėjusių į Viešpatį » (Apd 2,41;

---

[27] *Jean Daniélou*, Vom Heil der Völker, p. 114.

5,14). Iš sykio atrodo, kad tai sėkmė. Tačiau reikia niekad neužmiršti St. Šalkauskio teiginio: barbariškoje tautoje ir religija yra barbariška. Barbariškoje tautoje religija ima slysti į barbarišką lygį kaip tik todėl, kad ji yra priversta prisiimti minėtą stabmeldišką tautos dvasios sanklodą. O jei ši sankloda yra barbariška (pav. poligamija, svetimos genties neapykanta, moters niekinimas, burtai, tinginiavimas...), tai ji subarbarina ir krikščionybę. Sakysime: jei šiandien Afrikos vyskupai, Europos teologų paskatinti, renkasi svarstytų, ar nebūtų galima poligamijos įjungti krikščioniškon bendruomenėn, tai tokia pastanga yra lygi išmonei, jei Italijos vyskupai rinktųsi ir svarstytų, ar nebūtų galima mafijos elgesių kaip nors įjungti krikščioniškon etikon: ir poligamija, ir mafija juk yra tokios senos ir žmonių dvasiai tokios artimos! Tai rodo, kad barbariškos pakrikštytosios masės anaiptol nėra Bažnyčios pažiba. Daugelis nuosmukių Bažnyčios istorijoje yra kaip tik atsiradę todėl, kad misininkai per greitai yra žygiavę per tautas nežiūrėdami, ar Evangelijos raugas iš tikro jau yra persunkęs šių tautų dvasią.

Aukštos kultūros tautos užsitveria nuo krikščionybės dar ir dėl to, kad misininkai eina į jas, nepažindami jų kultūros, dažniausiai nemokėdami nė jų kalbos, laikydami šią kultūrą žemesne už savo atsineštąją ir net niekindami jos kūrėjus bei atstovus. Juk lig pat XX šimtmečio misijų kraštai neturėjo jiems *savos* hierarchijos ir reikalingų dvasiškių — lygiai taip, kaip yra buvę ir Lietuvoje. Kinijos misininkas Vincent F. Lebbe (1877-1940) pasakoja,

kaip Europos misininkai buvo nusistatę kiniečių kunigų atžvilgiu: kunigai kiniečiai esą « nepastovūs, tinginiai, garbėtroškos, pasipūtėliai, sukčiai, veidmainiai, melagiai, nedėkingi, godūs pinigo, linkę maištauti ir silpni laikytis skaistybės ». Tai buvusi, pasak Lebbės, bendra nuomonė, kuri kiniečius kunigus visur stūmusi į antrąją vietą: visur kiniečiai dvasiškiai buvę palenkti europinio klebono valdžiai. Ir tik pop. Pijus XI enciklika *Rerum Ecclesiae* (1926 m. vas. 28 d.) pripažino kiniečius kunigus esant lygiai vertingus, kaip ir Europos ordenų misininkai. O tų pačių metų spalio 28 d. pats popiežius konsekravo šešis pirmuosius kiniečių vyskupus[28]. Taigi tik po 343 metų, kai jėzuitas Matteo Ricci (1552-1610) gavo leidimą Kinijoje skelbti Evangeliją (1583 metais), kiniečiams buvo duota *sava* hierarchija. Taip yra buvę — *mutatis mutandis* — ir kituose misijų kraštuose.

8. Tautybės virtimas mesijanizmu

Persisvėrus religijos—tautos dialektikai *tautos* pusėn, neretai pasitaiko, kad religija tiek suauga su tauta, jog šiosios tautiniai ar valstybiniai siekiai virsta religiniais siekiais. Tokiu atveju kalbame apie mesijanizmą kaip iškreiptą Evangelijos skleidimo

---

[28] Plg. *Alfons Jochum,* Donner im Fernen Osten, Wien 1984, p. 64, 115-116.

sąmonę. Nes krikščionybė pažįsta ir pripažįsta tik vieną vienintelę mesijaninę tautą, būtent, Izraelį ligi Kristaus atėjimo. Kristui gimus, Izraelio tautos religinis pašaukimas baigėsi. Jį dabar yra perėmusi Bažnyčia. Vis dėlto ne viena tauta ar kultūra kartais pradeda laikyti save ypatingai pašaukta nešti Kristaus Naujieną kitoms tautoms ir net savais žygiais gelbėti pasaulį. Ne viena tauta esti tiesiog sugundoma savo istoriją — kartais net nežmonišką — laikyti paties Dievo pašaukimu. Sakysime, toks giliamintis istorijos filosofas ir teologas, kaip Donoso Cortés, kalbėjo 1845 m. ispanų parlamente: «Aš tikiu, mano ponai, aš tikiu didžiuodamasis, kad žemėje esama dviejų tautų, kurios yra buvusios išrinktos ir paskirtos: tai žydų tauta ir ispanų tauta... Žydų tauta buvo atstovė, senovėje vienintelė atstovė, liudijanti vieną gyvąjį Dievą tarp kitų politeistinių tautų; ispanų tauta yra atstovė katalikybės tarp protestantiškų tautų. Žydų tauta liejo kraują už tikėjimą Azijoje, ispanų tauta — Europos kraštuose ir Pietų Amerikos žemyne»[29]. Be abejo, D. Cortés nežinojo, kad ir tuo pačiu metu, ir žymiai anksčiau buvo tautų (Bizantija, rusai, lenkai), kurios irgi manėsi esančios Viešpaties išrinktos bei paskirtos būti atstovėmis ir vykdytojomis Apvaizdos plano pasaulyje.

Tokiuose įsitikinimuose visados slypi mintis, esą dieviškoji Izraelio misija, nuo žydų tautos yra

---

[29] *Juan Donoso Cortés,* Obras completas, t. II, p. 27.

perkelta į kurią kitą tautą: į Konstantinopolį, į Maskvą, į Varšuvą ar Krokuvą, į Madridą... Tai mintis, kad Bažnyčios misija skelbti išganymą susitelkia kurioje nors istorinėje tautoje ir esti pažymėta šios tautos ženklu. Tačiau kaip tik tai ir stumia mesijaniškai nusiteikusią tautą į sankirtį su kitomis tautomis: įsivaizduoto bei įsikalbėto (po Kristaus kitokio nė būti negali!) pašaukimo vykdymas virsta tautine bei politine kitų priespauda — *Dievo vardu*. Taip yra buvę, vykdant ispanams savo mesijanizmą Pietų Amerikoje, taip yra buvę airių santykiuose su anglosaksais, o lenkų su mumis. Palikę nuošaliai Bizantijos kaip antrosios Romos idėją ir ispaniškąjį mesijanizmą, žvilkterėkime tik į du mūsų kaimynystėje buvojančius mesijanizmo tipus: rusiškąjį ir lenkiškąjį.

Rusiškasis mesijanizmas yra susiklostęs Maskvos kaip trečiosios Romos pergyvenimu ir sąmone. Esą abi pirmosios Romos yra Kristaus tikrąjį mokslą iškreipusios: pirmoji Roma (Italijoje) dėl neraugintos duonos vartojimo Mišiose ir dėl Šv. Dvasios kildinimo «ir iš Sūnaus — *Filioque*»; antroji Roma (Konstantinopolis) dėl susijungimo su pirmąja (Florencijoje 1439 m.). Todėl tikrojo tikėjimo Bažnyčia esą likusi tik rusiškoji ortodoksija, kurios erdvė esanti Rusijos valstybė. Jos plėtimasis reiškiąs ir tikrojo tikėjimo plėtimąsi istorijoje. Rusija esanti pašaukta savu 'rusiškuoju Kristumi' gelbėti Vakarus ir per juos nešti šviesą į visą pasaulį.

Ši idėja yra rusenusi jau ir Kievo Rusijoje beveik

nuo pat jos krikšto (988 m.)[30], tačiau ją aiškiai ir net įsakmiai formulavo vienuolis Filofejus (Philotheos) savo laiškuose (apie 1510-1530 m.) Maskvos didžiajam kunigaikščiui Vasilijui III-jam ir Rusijos carui Ivanui IV-jam. Šiai idėjai atstovavo daugelis senosios Rusijos istorikų ir filosofų (Karamzin, Miliukov, Gruševskij, Kirejevskij, Solovjov...); ji rado savo šalininkų net ir rusų emigracijoje Vakaruose (Trubeckoj, Kartašev)[31]. Rusijos vaidmuo išganymo istorijoje čia buvo siejamas su rusiškojo žmogaus prigimtu krikščioniškumu, kuris, kaip teigė F. Dostojevskis, visados galų gale atsispiriąs nuodėmei ir liekąs Kristaus pusėje. Suorganizuotas valstybės pavidalu, šis krikščioniškumas būsiąs pajėgus perskverbti visą pasaulį krikščionybės dvasia. Rusų tauta esanti « tauta dievnešė » ir « visa Rusija buvojanti tik tam, kad tarnautų Kristui » (F. Dostojevskis). Todėl ir V. Solovjovas klausdamas, « kokia yra Rusijos buvimo prasmė » (p. 195), atsakė, kad « Rusijai yra patikėtas didis religinis uždavinys » (p. 198), būtent: « Istorinė Rusijos paskirtis yra teikti Visuotinei Bažnyčiai politinės jėgos, kurios ji reikalinga, kad gelbėtų bei atgimdytų Europą ir

[30] Plg. Kievo metropolito Ilarijono panegyriką (ca 1050 m.) kunigaikščiui Vladimirui: *Ludolf Müller,* Des Metropoliten Lobrede auf Vladimir den Heiligen, Wiesbaden 1962 (tekstas originalo kalba ir paaiškinimai).

[31] Platoką šios idėjos apžvalgą paskelbė ukrainiečiai rinkiniu, paruoštu *I. Mirčiuko,* Teorija tretjogo Rimu (ukrainiečių, vokiečių ir anglų kalbomis), Münchenas 1951-1952, 8 sąsiuviniai.

pasaulį »[32]. Solovjovas net svajojo apie popiežiaus sąjungą su caru kaip dievažmogiškojo principo regimą apraišką istorijoje. Šiandien šis rusiškasis mesijanizmas atrodo tarsi neįtikimas sapnas, tarsi kliedėjimas, nes Rusijos posūkis į ateizmą ir valstybės teikiama jėga šiam ateizmui atveria istorinės dialektikos šiurpą visu jos ryškumu.

Lenkų gi mesijanizmas tebėra gyvas dar ir šiandien — net labiau, negu anksčiau. Jis įsižiebė po nepavykusio 1831 metų sukilimo ir buvo skelbiamas ypač išeivių poetų: A. Mickevičiaus, Z. Krasinskio, J. Slovackio. Didelės įtakos lenkiškajam mesijanizmui yra turėjęs A. Tovijanskis. Atvykęs iš Lietuvos Paryžiun (1841 m.), jis palenkė savo mokslui A. Mickevičių — gal kaip tik todėl, kad šis jau ir anksčiau (plg. *Vėlinės*, 3-ji dalis) buvo vaizdavęs Lenkiją kaip tautų mesiją, kuris savo kančiomis atgailoja už pasaulio nuodėmes ir tuo jį išgelbsti (plg. kun. Petro regėjimą *Vėlinėse*). Šią idėją pratęsė bei išvystė savo veikalais Z. Krasinskis (« Irydion », 1835: « Priešaušris », 1843) ir J. Slovackis (« Anhelli », 1837; ypač « Dvasia-Karalius », 1847). Literatūros istorikas B. Chlebovskis aptaria lenkų mesijanizmą kaip didžiulį troškimą « realizuoti Dievo žodį savyje ir žmonijoje ir tuo būdu, morališkai atgimstant, išvaduoti Lenkiją... Nugalėta

[32] *Vladimir Soloviev*, La Russie et l'Eglise universelle, Paris 1889; cit. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wl. Solowjew, Freibung i. Br. t. III, p. 195, 198, 182.

fizinių jėgų persvara, lenkų tėvynė pakilo nežlugusi ir savo aukos kančia bei grožiu ji augo dvasiškai vadovauti žmonijai »[33]. Nagrinėdamas Krasinskio veikalą *Apie Trejybę Dievuje ir žmoguje*, Chlebovskis cituoja Krasinskį: « Lenkijoj, kurioj skaudžiausiai liko sutryptas žmoniškumas, galingiausiai ir šviesiausiai turi suspindėti žmonijos idėja. Per Lenkijos kančią ant istorijos kryžiaus turi atbusti žmonijos dvasios sąžinė. Tik per Lenkiją gali prasidėti pasaulio darbuose nauja gadynė, Kristaus apreiškimo žmonijoj papildymas » (p. 161-162). J. Slovackio klausimas, kreipiamas į Lenkiją, « argi aš negalėčiau tapti išganytoju? » (cit. Chlebovski, p. 199), yra likęs gyvas lenkų sąmonėje lig pat mūsų dienų: Lenkija vykdanti tautinį savo pašaukimą *religiniu* būdu.

Krokuvos kardinolo K. Wojtylos netikėtas išrinkimas popiežiumi įžiebė šią sąmonę iš naujo ir rado atgarsio net oficialiuose lenkų Bažnyčios sluoksniuose. Šiuo atžvilgiu yra labai būdingi Lenkijos episkopato žodžiai, parašyti bendrame ganytojiškame laiške, kuris 1979 metų sausio 28 d. buvo perskaitytas visose bažnyčiose ir kurio turinys sutampa su cituotų mesijanizmo poetų ilgesiais bei svajonėmis. Lenkijos vyskupai rašo: « Kaip tik viduryje pasaulio sąmyšių bei žmonijos kovų, kaip tik tuo metu, kai visur viešpatauja supasaulėjimas, kai persisotinusių tautų patogumai žadina nebūties ilgesį (*la nostalgie*

---

[33] *Bronislovas Chlebovskis,* Lenkų literatūra 1798-1905, Kaunas 1926, p. 215, 151.

du néant), kai jaunimas blaškosi gyvenime be tikėjimo ir be idealų, kai tiekoje kraštų vyksta susirėmimai, — kaip tik šiuo metu viso pasaulio akys krypsta į Lenkiją. Nes tai kraštas, kuris kovose ir persekiojimuose, kančiose ir bandymuose išlaikė savo tikėjimą, savo dvasios nepriklausomybę ir savo santaiką su Kristumi. Tad iš Lenkijos ir žengia į Apaštalų Sostą tasai, kuris stiprins pavojuose visuotinę Bažnyčią ir visą žmoniją. Nešdamasis patyrimą, įsigytą savoje tėvynėje, jis parodys pasauliui, kaip reikia iš tikro ginti tikėjimą į Gyvąjį Dievą...

Argi žmonijos šūksniuose, išrinkus lenką popiežiumi, ir viso pasaulio džiaugsme, reiškiamame popiežiui iš Lenkijos, į kurį krypsta akys, pilnos pasitikėjimo, — ar čia negirdime aido žodžių pop. Inocento XI: ' Sūnau, gelbėk krikščioniją! ' Mums atrodo, kad girdime visą žmonių šeimą, tariant mūsų Broliui Petro soste: ' Gelbėk krikščioniją, gelbėk žmonijos tikėjimą į Dievą, gelbėk pasaulio taiką, gelbėk žmogiškąją kultūrą, įkvėpk mums naujo tikėjimo, atverk langus į pasaulį, ištiesk rankas žmonėms, paduoki mums ranką ir būki mums brolis ir tėvas '. Tuo būdu regime, kaip pildosi pranašiški poeto Julijaus Slovackio žodžiai: ' Suiručių viduje Dievas suskambins didžiuliu varpu: tai popiežius slavas žengia į sostą. Yra reikalinga galybė, kuri apreikštų pasauliui Išganytoją. Ir štai, ateina popiežius slavas, tautų brolis ' »[34].

---

[34] Cit. La Documentation catholique 1979 m., nr. 4 (vas. mėn.), p. 115, 117.

Tokie Lenkijos episkopato žodžiai mus stebina ir sykiu gąsdina. Nes teisėti dabarties lūkesčiai — stiprinti tikėjimą, gelbėti taiką, artėti prie žmonių — čia susipina su romantinėmis svajonėmis, turinčiomis eschatologinio pobūdžio ir todėl galinčiomis įvykti tik vieno Dievo galybe. Regint gi šią galybę popiežiaus *lenkiškume* — « ateina popiežius slavas » — religinis džiaugsmas virsta tautiniu triumfu, kuris, užuot pasaulį patraukęs, gali jį tik atstumti ir savaime virsti lenkų lūkesčio priešingybe. Nes ne popiežiaus tautybė apsprendžia jo vaidmenį visuotinėje Bažnyčioje, o jo *asmuo*: šventumas, išmintis, taktas, nuojauta, galop programa savai veiklai. Pabrėžti tad popiežiaus lenkiškumą ir net būti įsitikinusiam, kaip rašo Lenkijos vyskupai, kad « popiežius lenkas yra pasekmė Dievo Motinos Jasna Góroje užtarimo » (t. p.), reiškia tautinį pradą padaryti *šaltiniu* religiniam atgimimui, ką vyskupų laiškas kaip tik ir teigia. Lenkijos vyskupai prašo Dievo Motiną: « Galingoji Mergele, padaryki, kad *sąmonė, jog turime popiežių lenką* (m. pbr.), padėtų mums tobuliau gyventi, pakeltų mūsų dorovę ir pakeistų tai, kas Tau mumyse nepatinka » (p. 117).

Mesijanizmo idėjoje religijos-tautos dialektika tampa tikru šiurpuliu, kadangi *religinis* tautos entuziazmas čia tiek susilieja su nacionalizmu, jog pradeda eiti šunkeliais, užgoždamas savais tautiniais reikalavimais kitų tautų savybes ir teises. Nepamirškime, kad Lenkijoje *religiškai* yra skriaudžiami ne tik lietuviai; *religiškai* yra ten skriaudžiami ir vokiečiai, neleidžiant jiems pamaldų vokie-

čių kalba, ir ypač apie pusė milijono ukrainiečių unitų, kurie lig pastarųjų metų neturėjo nei savos hierarchijos, nei savų bažnyčių, nei savo kunigų prieauglio. Lotyniškoji lenkų hierarchija jais visiškai nesirūpino; priešingai, kur tik galėdama, ji sunkino bei slėgė jų padėtį, nors jie yra tokie pat katalikai, kaip ir lenkai, tik ne lenkų tautybės ir ne lotyniškojo rito. Kalbėti tad apie moralinį lenkų tautos atgimimą ir jos pasiruošimą dvasiškai vadovauti žmonijai, tampant šiosios gelbėtoja, yra daugiau, nei nematyti tikrojo lenkų tautos *religinio* pobūdžio; tai būti tiesiog aklam šio pobūdžio atžvilgiu. Nes kas nori Lenkijoje būti katalikas, privalo būti ir lenkas. Tai nėra tik kasdieninė Lenkijos Bažnyčios iškrypa. Tai mesijaninė idėja, valdanti religinę lenkų sąmonę jau pusantro šimto metų su viršum.

9. Religijos virtimas tautybe

Negalima betgi pražiūrėti ir antrosios pusės, būtent, religijos užgožėjimo tautybe, kuris prasiveržia paprastai tautinių sunkenybių ar tautinės nelaimės metu. Tai mūsų, *lietuvių*, atvejis. Nuolatinė grėsmė mūsų tautai yra jos nutautinimas ar nutautėjimas. Kartu tai yra ir didžiausia tautinio mūsų būdo silpnybė, su kuria kovoti yra pašaukta ir įpareigota mūsų tautinė sąmonė. O išvystyti šią sąmonę yra pirmaeilis lietuviškasis uždavinys, nes iš savos istorijos mes šios sąmonės nepaveldėjome. Mes didžiuojamės, davę kitoms tautoms politinių vadų — nuo

Jogailos ligi Pilsudskio; poetų — nuo Mickevičiaus ligi Č. Milašiaus; filosofų — nuo Kanto lig Levino; ir tt. ir tt. St. Šalkauskis, svarstydamas tautinį mūsų pašaukimą, net buvo siūlęs *susirankioti* tai, kas mūsų išdalinta kitoms tautoms, kad praregėtume, kokių nuostabių dovanų slypi mūsų tautos gelmėse. Pasiūlymas prasmingas ta prasme, kad, jį įvykdę, aiškiai pamatytume, kiek maža, bedalindami kitiems, esame pasilikę sau patiems. Kultūrinė 'geraširdystė' atsirado mumyse ne iš lietuviškosios kultūros pertekliaus, — lyg būtume turėję per daug kultūrinių jėgų — o iš kultūrinės ir tautinės sąmonės stokos. Mūsų tautai nėra jokios garbės, kad jos poetai eiliuoja lenkiškai, rusiškai, prancūziškai ar angliškai. Mes jokia pastanga neišimsime A. Mickevičiaus iš lenkų literatūros, J. Baltrušaičio iš rusų simbolizmo, O. V. Milašiaus iš prancūzų literatūros. Juk jei tai būtų galima, tai bent pusė vokiečių rašytojų atsidurtų Izraelio tautos literatūroje. Rankiotis tai, kas mūsų išbarstyta svetimos kultūros plotuose, reiškia įsisąmoninti savos kultūros nevertinimą.

Užuot tačiau kovojus su šia mūsų silpnybe, ugdant tautinę sąmonę bei garbę, mes visą laiką šaukiamės religijos, kad ji mus nuo svetimų tautinių įtakų gintų: *lietuvybės išlaikymo naštą krauname ant krikščionybės pečių.* Keturioliktojo šimtmečio pabaigoje 'lotyniškasis krikštas' sulaikęs Lietuvos rusėjimą: « Statant pylimą prieš stačiatikybę, tuo pačiu vėliau buvo sulaikomas rusėjimas », aprašo Z. Ivinskis krikšto tautinį vaidmenį mūsų surusėjimo

atveju[35]. Tačiau tas pats ' lotyniškasis krikštas ' « atidarė vartus lenkų kultūrai » (t.p.), nemažiau sužalojusiai mūsų lietuviškumą kaip tik bažnytinėmis priemonėmis ir kaip tik dėl menkos mūsų tautinės sąmonės. Tas pat buvo ir vysk. M. Valančiaus laikais, kai rusinimo bangai sulaikyti buvo šaukiamasi ne lietuviškumo, o katalikiškumo. Gražu buvo kovoti už lotyniškąjį raidyną, nes jis turėjo tautoje jau ilgą tradiciją (apie tris šimtus metų), tačiau yra tiesiog nesuprantama, kodėl žmogus turi surusėti, skaitydamas *lietuviškąjį tekstą* rusiškomis raidėmis.

Tas pat yra ir dabar religijos kovoje su komunistine ideologija. Ir dabar šaukiamės Bažnyčios, kad ji atlaikytų ne tik komunizmo antpuolį prieš religiją, bet ir rusiškumo skverbimąsi į mūsų kultūrą. Bažnyčia turinti būti priebėga ne tik mūsų santykiui su Dievu, bet ir mūsų santykiui su tauta. Šia prasme yra būdinga V. Vardžio nuoroda, aprašant jam katalikiškąją rezistenciją Lietuvoje : « Atsisakyti katalikybės ir jos teisių Lietuvoje reiškia ne tik silpninti tikėjimą, bet taip pat pakirsti lietuvių tautos savitumą »[36]. Kitaip tariant, būti kataliku dabartinėje Lietuvoje reiškia būti lietuviu. Todėl ir mūsų tremtyje vis garsiau ima byloti pažiūra, esą kaip seniau gilus lietuvio tikėjimas atlaikęs

---

[35] *Zenonas Ivinskis*, op. cit. p. 291-292.

[36] *Vytautas Vardys*, Katalikiškoji rezistencija..., p. 362-363.

stiprius Lietuvos rusinimo smūgius, taip ir dabar tas tikėjimas kaip išbandytas tautinis ginklas rišąs tautą vienybėn, ir tik ateistai ar indiferentai išsiskirią iš šios vienybės, išsiskirdami tuo pačiu ir iš tautos. Nors jie ir laiką save tėvynės mylėtojais, iš tikro tačiau nedaug kuo skiriąsi nuo Lietuvos pavergėjų. Nuosekliai tad ir reikalaujama, jog ir Lietuvos krikšto sukaktis neišsisemtų tik religiniais dalykais, o liestų ir mūsų tautiškumą, praktiškai net daugiau tautiškumą, negu katalikiškumą: visa turį tarnauti tautinei sąmonei gaivinti.

Niekur betgi krikščionybės visuotinumas nėra tiek susiaurinamas ir sumenkinamas, kaip ten, kur religija padaroma priemone, ginklu, priebėga tautiškumui. Prikišame lenkams jų tautybės suliejimą su katalikybe: kas nėra lenkas, tas nėra katalikas. Nūn regime, kad einame tuo pačiu keliu — tik atbulai: kas nėra katalikas, tas nėra lietuvis. Lenkai nepakenčia kitų *tautybių*, jei jos katalikiškos, bet ne lenkiškos. Mes pradedame nepakęsti kitų *pasaulėžiūrų*, jei jos lietuviškos, bet ne katalikiškos. Tačiau argi katalikas Lenkijoje privalo būti tik lenkas? Argi lietuvis Lietuvoje privalo būti tik katalikas? Tautybės suliejimas su katalikybe vis tiek, kokiu pavidalu — lenkišku ar lietuvišku — padaro atgrąsią tiek tautybę (lenkų atveju), tiek katalikybę (lietuvių atveju). Tai pavojingas klystkelis tiek iš esmės, tiek istorinėje praktikoje. Katalikybė, sakoma, atlaikiusi mūsų tautos rusinimą. Bet kodėl ji neatlaikė mūsų tautos lenkinimo? Argi ne lenkiškoji mesijaninė katalikybė sugadino visą kultū-

rinę mūsų sąmonę ir sužalojo mūsų kalbą ir tautinį mūsų susipratimą? Neatsparumas rusiškumui kyla iš to paties mūsų pačių šaltinio, kaip ir neatsparumas lenkiškumui, o svetur — kiekvienai kitai svetimai kultūrai, kurioje mums tenka buvoti.

Šis tad religijos užgožimas tautybe ir prasiveržia dabar mūsų tremtyje. Tremtis yra tautai prakeiksmas tik tada, kai tautinė tremtinių sąmonė yra likusi neūžauga. Stiprios bei gilios tautinės sąmonės tremtiniai nenutautėja, ypač tada, kai jų niekas nespaudžia ir nepersekioja. Jei tad šiandien baiminamės dingsią svetur kaip lietuviai, tai tik todėl, kad esame neūžaugos kaip lietuviai. Tačiau užuot lietuviškąją sąmonę ugdę *kultūros* priemonėmis, vis labiau imame šauktis religijos. Tautinės parapijos turinčios teikti « nemenkos paramos tautinės sąmonės ugdymui emigracijoje »; tautinių parapijų aprūpinimas lietuviais kunigais sudaręs pagrindą, kuriuo mūsų hierarchija kreipiasi į jaunimą, kad šis rinktųsi kunigiškąjį pašaukimą, pamiršdama kard. J. Daniélou žodžius: « Manyti, kad kreipimasis į pasauliškius galįs kaip nors pašalinti kunigų stoką, reiškia neregėti tikrosios krizės ir vykdyti nerimtą (*billige*) sekuliarizaciją »[37]. Kitaip sakant, bet koks *profaninis* — taigi ir *tautinis* — motyvas, kuriuo norima pažadinti jaunimo dvasioje kunigiškojo pašaukimo

---

[37] *Jean Daniélou*, Die liturgische Bewegung seit dem Konzil, « Internationale kath. Zeitschrift » 1974 m., nr. 1, p. 7.

potraukį, yra šio pašaukimo supasaulinimas. Religiniai mūsų ordinai beveik ištisai atsideda tautinei veiklai (laikraščiai, knygos, susirinkimai...). Katalikiškųjų organizacijų svarbiausias uždavinys yra lietuviškumo saugojimas bei puoselėjimas. Visų šių mūsų sambūrių bei asmenų veikla yra nustūmusi krikščioniškąjį sandą arba krikščioniškojo tikėjimo sąmoninimą į antrąją, gal net į trečiąją vietą. Ir šios rūšies veikla atrodo esanti tokia savaime suprantama, jog net nedrąsu nurodyti, kad ji esanti krikščionybės siaurinimas ir susinimas ligi primityvaus laipsnio.

Religija juk yra tikslas savyje ir todėl aukščiausia vertybė. Ji niekad ir niekur negali būti pajungta kam nors ir paversta priemone kam nors. Kas tad skelbia krikščionybę kaip tautybės išlaikymo būdą, tas nesuvokia krikščionybės esmės. Dievas tampa žmogumi ir krikščionybė įsikūnija tautinėje kultūroje žmogiškumui *pašvęsti*, vadinasi, jį iš naujo su Dievu sujungti, o ne žemiškajam jo pavidalui saugoti bei puoselėti. Krikščioniškasis pragmatizmas yra toks pat niekingas, kaip ir krikščioniškasis mesijanizmas. Tiek tautos triumfas, tiek jos nelaimė jaukia sampratas bei pergyvenimus. Tokių tarpsnių metu vertybės dažnai susikeičia vietomis ir suardo dvasinę žmogaus sąrangą. Atsiranda maišatis — tokia, rodos, savaime suprantama, jog beveik neįmanoma į ją nurodyti. *Moralė virsta situacine*: pradedama garbinti tai, kas turi būti smerkiama; tikslas ima pateisinti priemones; subjektyvi valia tampa mastu objektyviai veiklai. Šios maišaties ne-

regint, lengva prarasti saiką, vertinant religijos ir tautos santykį istorijos eigoje konkrečiu atveju. Tad krikščionybės kelio į tautą — į kiekvieną tautą, ne tik į mūsąją — apmąstymas ir mėgina aštrinti mūsų žvilgį į šias dvi pagrindines žmogiškojo būvio plotmes.

ANTRAS SKYRIUS

EVANGELIJA IR KULTŪRA

Evangelija *ir* kultūra, Bažnyčia *ir* pasaulis, malda *ir* darbas — štai posakiai, kuriais esame įpratę aptarti krikščionybės santykį su mūsuoju būviu: tiek asmeniniu, tiek istoriniu. Tačiau ką gi reiškia šis trumputis žodelytis '*ir*', stovįs tarp minėtų sąvokų: *jungtį*, kuri jas riša kaip neskaidomas, ar *skirtį*, kuri jas stato priešpriešiais kaip nesuderinamas? Jei jungtį, tai kodėl Evangelijos-kultūros vienybė tiek suskilo, jog jai prireikė jungiamojo žodelio? Jei skirtį, tai kodėl Evangelija negali virsti kultūra, o darbas — malda? Trumpai sakant, kas valdo krikščioniškosios religijos santykį su žmogiškąja būsena pasaulyje: priešybė ar darna? Štai klausimas, kuriuo serga visas dabartinės mūsų istorijos tarpsnis, į kurį tačiau atsakymo nėra taip lengva rasti.

1. NELAIMINGA PERSKYRA

Tai atsitiko, keliaujant sykį Kristui Jėruzalės linkui. Jis užsuko į kaimą, kur « viena moteris, vardu Morta, pakvietė jį į svečius » (Lk 10,38). Kvietėja negyveno viena. « Ji turėjo seserį, vardu Marija » (10,39). Užėjus Kristui į namus, Marija,

« atsisėdusi prie Viešpaties kojų, klausėsi jo žodžių », tuo tarpu « Morta buvo susirūpinusi visokiu patarnavimu » (10,40). Bet kai ši paprašė, jog Išganytojas pasiųstų Mariją jai padėti, Jėzus atsakė: « Morta, Morta, tu rūpiniesi ir sielojiesi daugeliu dalykų, o reikia tik vieno. Marija pasirinko geriausiąją dalį, kuri nebus iš jos atimta » (10,41-42).

Vargu, ar kurie kiti Kristaus žodžiai yra turėję tokios didžios *praktinės* reikšmės Bažnyčios gyvenimui pasaulyje, kaip šie. Marija ir Morta virto dviejų istorinių būsenų prasmenimis: vienos, kuri vyksta « prie Viešpaties kojų »; kitos, kuri išsisemia « visokiu patarnavimu ». Pirmoji gavo kontempliatyviosios, antroji — aktyviosios vardą: *vita contemplativa et vita activa.* Dar daugiau šios dvi būsenos buvo ir tebėra suvokiamos kaip priešingybės: kas gyvenąs « visokiu patarnavimu », savaime traukiąsis nuo « Viešpaties kojų »; kas liekąs prie jo kojų ir klausąsis jo žodžių, savaime traukiąsis nuo « visokio patarnavimo ». O kadangi Kristus aiškiai pastebėjo, jog Marija pasirinko « geriausiąją dalį », tai tuo pačiu buvo rastas ir *vertės* mastas anom dviem būsenom: rūpestis « daugeliu dalykų », nukreipiąs sielą nuo vienintelio būtino dalyko (*unum necessarium*), šį aptemdindamas ir net paneigdamas. Gyvenimas « visokiu patarnavimu » darąsis menkavertis, pavojingas, todėl vengtinas; buvojimas gi « prie Viešpaties kojų » esąs pilnavertis, saugus, todėl siektinas, ieškotinas ir rastinas.

Tačiau Morta ir Marija virto daugiau, nei tik vidinės vertės mastais. Šios dvi seserys įsibrovė ir

į viršinius žmogaus gyvenimo būdus, perskeldamos juos į dvi priešgyniaujančias plotmes: į kultūrą ir šventumą, suprantant šį krikščioniškojo tobulėjimo prasme. Evangelijos minimas « visoks patarnavimas » esąs ne kas kita, kaip pasaulinių darbų laukas arba kultūra. Sėdėjimas prie Viešpaties kojų sudarąs tobulėjimo kelią ir tuo pačiu šventumo būklę. Kaip Mortos darbas nesąs « geriausioji dalis », taip kultūrinis darbas nesąs nei šventas savyje, nei pašvenčiąs jo veikėją. Kas einąs į kultūrą, tolstąs nuo šventumo; kas siekiąs šventumo, atsisakąs kultūrinės kūrybos. « Man gaila, rašė šv. Augustinas antrojoje savo gyvenimo pusėje, kad tiek daug atsidėjau mokslui (*liberalibus disciplinis*), kurio daugelis šventųjų visai nepažįsta; o tie, kurie jį pažįsta, nėra šventi »[1]. Pridurkime dar, kad atsidėjimą kultūrai apgailestavo ne tik Augustinas, bet ir visiškai kito amžiaus, kitos Bažnyčios ir kito pašaukimo žmogus, būtent, ryškiausias rusų romantinės poezijos atstovas M. Ju. Lermontovas (1814-1941).

Eilėraštyje *Malda* (1829) Lermontovas prašo Visagalį nekaltinti ir nebausti jo, jog mylįs « žemės tamsą su jos aistromis », o savo « nuodėmingų giesmių šūksniais » dažnai ne Viešpatį garbinąs. Būdingiausia šiame eilėraštyje betgi yra tai, kad poetas meldžia Dievą *užgesinti* (*ugasitj*) jame slypintį « baisų troškulį dainuoti », kadangi tik tuomet jis galėsiąs pasukti

---

[1] *S. Augustinus*, Retractationes I, 3, 4; plg. Confessiones IV, 16.

atgal « į siaurą išganymo kelią ». Kaip Augustino atveju mokslas, taip Lermontovo atveju poezija nesą išganymo kelias. Kas norįs eiti *šiuo* keliu, turįs atsisakyti tiek mokslo, tiek poezijos. « Gogolis pažvelgė atidžiai į Jėzų, trenkė plunksną ir mirė », kadangi « neįmanoma jokios Gogolio pastraipos įjungti į kurią nors evangeliją ar į kurį nors apaštalų laišką (p. 145)... Gogolis yra šiaudai, palyginus su bet kuriuo bet kurios evangelijos skyriumi » [2]. Gogolis čia yra atstovas ne tik meno, ne tik mokslo, bet « pasaulio apskritai », nes, Kristui pasirodžius, « staiga, pasak Rozanovo, visi pasaulio vaisiai apkarto (p. 155)... Žmogus neteko jį supančiam pasauliui skonio. Pasaulis tapo jam kartus, plokščias, nuobodus (p. 156).... Povilas, skelbdamas Evangeliją Atėnuose, nekalbėjo graikams : tikėkite į Kristų ir eikite į olimpinius žaidimus !. Ir jis pats poilsio metu — vis tiek ar šis poilsis truko vieną dieną ar vieną valandą — nėjo į teatrą pasižiūrėti kokios nors tragedijos... Povilas teatre — neįsivaizduojamas dalykas » (p. 145).

Ši tad Evangelijos ir kultūros perskyra kaip tik ir buvo priežastis, kad jau pačioje krikščionybės pradžioje susiklostė dvi žmonių *būsenos*, gavusios vėliau *luomų* (*status*, *ordines*) vardą : būsena, kuria gyvenantieji renkasi « geriausiąją dalią » ir žengia

---

[2] *Vasilij Rozanov*, Das dunkle Gesicht. Metaphysik des Christentums ; cit. Russische Religionsphilosophen. Dokumente, hrsg. von *N. von Bubnoff*, Heidelberg 1956, p. 145, 155.

šventumo linkui, ir būsena, kurios vykdytojai pasitenkina « visokiu patarnavimu », tapdami tik iš paskos besivelkantieji tobulėjimo keliu. Maždaug tris šimtus metų krikščionybė buvojo Romos valstybėje kaip daugiau ar mažiau persekiojamoji religija. Ji augo pogrindyje, neturėdama jokių teisių ir neįtaigaudama viešojo gyvenimo. Bažnyčia *ir* pasaulis buvo *dvi* nesusisiekiančios plotmės: pasaulis buvo nusiteikęs Bažnyčiai priešiškai, o Bažnyčia laikė pasaulį antikristinių jėgų santalka. « Nemylėkite pasaulio, nei to, kas pasaulyje yra; kas myli pasaulį, tame nėra Tėvo meilės » (1 Jn 2,15). '*Civitas Dei*' ir '*civitas diaboli*', kaip vėliau šias dvi sritis apibūdino šv. Augustinas, buvo pirmiesiems krikščionims ne tik teologinės sąvokos, bet ir kasdieninis patyrimas. Kur tik Bažnyčia susidurdavo su pasauliu, ten ši sandūra paprastai baigdavosi arba mirtimi už Kristų, arba Kristaus išdavimu. Romos imperijoje krikščionys gyveno tarsi praeiviai užeigoje, pasak nežinomo autoriaus (2 ar 3 šimt.) žodžių: « Jie gyvena pasaulyje, bet nėra iš pasaulio ...; svetur jie randa tėvynę, o tėvynėje jaučiasi tarsi svetur »[3].

Be abejo, krikščionys nebėgo iš viešojo imperijos gyvenimo. Jie kūrėsi kartu su įvairiataučiais stabmeldžiais tuose pačiuose miestuose ir kalbėjo tomis pačiomis kalbomis; jie neturėjo skirtinų papročių ar elgesio būdų, o taikydavosi prie vietinių (plg. t. p. sk. 5). Todėl Tertulijonas (2-3 šimt.) ir galėjo

[3] Laiškas Diognetui (Prós Diógneton), cit. Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1919, t. I, p. 165-166.

stabmeldžiams tarti, jog krikščionys esą tokios pat vertės, kaip ir visi kiti gyventojai: jie užsiimą laivininkyste, einą karo tarnybą, dirbą žemę, gabeną į rinką savo rankų dirbinius; tad esą visiškai nesuprantama, kodėl jie turėtų būti nenaudingi valstybės ūkiui. Visas Tertulijono *Apologeticum* yra ištisas krikščionių gyrius ne tik religiniu bei doriniu, bet ir *kultūriniu* atžvilgiu. Tą patį randame visuose pirmųjų apologetų (Aristido, Justino Kankinio, Athenagoro) raštuose, kuriuose net pabrėžiama, kad krikščionys einą teisėjų pareigas pagal teisingumą; šelpią vargšus, net patys pasninkaudami; moką mokesčius, dalyvaują piliečių sueigose ir tt. « Girtina yra krikščionių giminė visame žemės paviršiuje », baigia savo apologiją Aristidas iš Atėnų [4].

Vidine betgi savo nuotaika krikščionys gyveno atokiai nuo viešosios aplinkos, neprisirišdami prie jos, kaip keleivis neprisiriša prie užeigos ir neima neštis to, ką užeigoje buvo radęs (šv. Augustinas). Juk visa ši aplinka buvo sukurta ne krikščionių. Tiesa, ano meto krikščionys buvo įsitikinę, kad « jie laiko pasaulį vienybėje », tačiau taip, kaip « siela laiko vienybėje kūną », taigi tik iš vidaus, būtent, tikėjimu į vieną vienintelį pasaulio gelmėse glūdintį Logos, kuris « atėjo iš dangaus ir apsigyveno tarp žmonių ». Net apie pačią krikščionių religiją autorius laiško Diognetui kalba kaip apie neregimą. *Būti*

[4] Die Apologie *Aristides von Athen*. Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1913, t. I, p. 54.

pasaulio raugu, bet ne jo kūrėju — štai krikščionių uždavinys». Tokią būklę Dievas yra jiems skyręs, ir jie neturi teisės jos palikti» (sk. 6, p. 166).

Tačiau ketvirtojo šimtmečio pradžioje ši krikščionių būklė pradėjo kisti. Imperatorius Konstantinas, susitaręs su imperijos bendravaldžiu Licinijumi (313) leido krikščionims laisvai veikti stabmeldiškosios kultūros erdvėje, grąžindamas jiems anksčiau nusavintą įvairiopą nuosavybę: kapines, šventyklas, susirinkimų namus ir k.; pripažindamas vyskupus krikščionių teisėjais civilinėse bylose; suteikdamas sekmadieniui valstybinio šventadienio rangą; nedrausdamas krikščionių bendruomenėms paveldėti turto ir tt. Tuo būdu krikščioniškoji religija atsidūrė *šalia* stabmeldiškosios religijos kaip pakenčiama. Dar daugiau: 353 metais imperatorius Konstancijus uždraudė mirties bausme stabmeldiškąsias aukas, o 380 metais imperatorius Theodosijus paskelbė krikščionybę valstybine religija, nebeleisdamas nuo jos atkristi (381). Dar po dešimties metų (391) buvo uždrausta iš viso lankyti stabmeldiškąsias šventyklas. Trumpai tariant, ketvirtojo šimtmečio eigoje krikščionybė pamažu užėmė valstybėje tą pačią vietą, kurią anksčiau buvo turėjusi stabmeldybė: krikščionybė virto viešuoju dalyku, o stabmeldybė pasislėpė pogrindyje. Romos valstybės globėjas buvo nebe Jupiteris, o krikščionių Dievas.

Ir štai, Bažnyčia dabar buvo tiesiog verste verčiama griebtis visuomenėje tolygaus vaidmens, kurį anksčiau buvo vykdžiusi stabmeldybė. Bažnyčia pasijuto esanti pašaukta vietoje stabmeldiškojo pa-

saulio kurti krikščioniškąjį pasaulį su nauja filosofija, su naujais įstatymais, su nauja socialine santvarka, su nauju auklėjimu bei mokymu, su nauju menu. Krikščioniškoji kultūra turėjo pakeisti ligi šiolei buvusią stabmeldiškąją kultūrą. Tris šimtmečius Bažnyčia galėjo ugdyti tik vidinį žmogų. Dabar atėjo metas ugdyti ir viršinį gyvenimą. Dievo karalystė turėjo kurtis ne tik mumyse, bet ir šalia mūsų. Žmonijai atpirkti Kristus tapo *žmogumi*. Kristaus darbui istorijoje tęsti Bažnyčia turėjo tapti *pasauliu*. Juk Kristaus poliepis apaštalams skelbti « Evangeliją visai kūrinijai » (Mk 16,15) reiškė ne tik žodinį mokymą, bet ir šio mokymo vykdymą regimais pavidalais, kultūrinant stabmeldiškąsias tautas. *Skelbti Evangeliją esmėje reiškė paversti ją kultūra.* Atrodo, kad mūsų meto misininkai pradeda suprasti šį uždavinį.

2. Askezės traukimasis nuo pasaulio

Tačiau kur tuomet turėjo dėtis ana « geriausioji dalis », kuri neprivalėjo būti iš Marijos — mūsų atveju : iš Bažnyčios — atimta ? Bažnyčios kultūrėjimas viduje ir pasaulio kultūrinimas iš viršaus savaime vedė ją Mortos keliu : « visoks patarnavimas » virto aiškiu ir net pirmaeiliu Bažnyčios rūpesčiu. Bet kas gi tada turėjo reikšti bei vykdyti sėdėjimą « prie Viešpaties kojų » ? Bažnyčios linkmė eschatologijon, vadinasi, visų dalykų galo (*éschaton*) kryptimi negali būti niekad paneigta ar pamiršta. At-

sisakiusi šios linkmės, Bažnyčia būtų tik utopinė ligūstos vaizduotės žmonių bendrija. Todėl ankstybųjų krikščionių sąmonėje eschatologija ir buvo ypatingai gyva. Bet ar atsidėti kultūrai nereiškia šią sąmonę neigti ar bent ją temdinti? Juk kultūra yra kuriama ne tam, kad praeitų, bet kad pasiliktų: net ir žlugusiųjų tautų kultūras stengiamės atgaivinti ir išsaugoti — bent muziejuose. Kultūra ir eschatologija, atrodo, esančios priešingybės, kurios išskiria viena kitą. Tad ar imtis « visokio patarnavimo » nereiškia išduoti sėdėjimą prie Viešpaties kojų? Ar tasai mūsų dienomis taip dažnai girdimas ir ujamas ' konstantiniškasis posūkis ' nebuvo nuokrypa nuo tikrojo Bažnyčios kelio? Ar Lermontovo prašymas užgesinti jame kūrybinę ugnį, kad jis galėtų grįžti į « išganymo kelią », nėra kreipimasis į visą Bažnyčią? N. Berdiajevas vadina jį tiesiog « nepaprastos svarbos klausimu », kadangi jis liečiąs « tikrąją krikščionybės metafiziką ir dogminę jos sąmonę » [5].

Trauktis nuo « visokio patarnavimo », pasiliekant sėdėti « prie Viešpaties kojų », buvo pradėta Bažnyčioje gana anksti. Minėti šv. Jono apaštalo žodžiai « nemylėkite pasaulio, nei to, kas yra pasaulyje » (1 Jn 2,15) įtaigavo krikščionis dviem atžvilgiais: vidinės nuotaikos ir viršinės gyvensenos. Vidinė nuotaika susiklostė pasaulio *panieka* (*contemptus*

---

[5] *Nikolaj Berdiajew*, Die Philosophie des freien Geistes, Tübingen 1930, p. 268.

mundi), viršinis gyvenimas — *vienuolynu* (*koinobia, monasterium*). Ne iš karto šie du « geriausios dalies » sandai susijungė draugėn. Pasaulio panieka — nevesti ir netekėti, atsisakyti turto, paleisti laisvėn vergus — prasidėjo jau pirmaisiais krikščionybės žingsniais už Palestinos sienų ir išryškėjo ypač graikų bei romėnų kultūros kraštuose. Tai buvo vad. *asketų iškilimas*, vadinasi, žmonių, kurie, nors ir pasilikdami visuomenėje su kitais, vis dėlto stengėsi gyventi *kitaip*, negu visi. Jie norėjo buvoti taip, kad galėtų apie save tarti, kaip ir šv. Povilas: « Esu gyvas nebe aš, bet gyvas yra manyje Kristus » (Gal 2,20). Eschatologinė sąmonė šiuose žmonėse buvo ypatingai ryški. Tai, ką šv. Justinas Kankinys (2 šimt.) rašė savo pirmojoje apologijoje apie krikščionis apskritai, esą jie « grindžia savo viltis ne dabartimi » (I, 11), buvo asketų vykdoma tiesiog regimai. Išsisklaidę visuomenės kasdienoje, asketai buvo tarsi rodyklės į Kristaus pažadėtą atėjimą: « Taip, aš netrukus ateisiu — *Etiam venio cito* » (Apr 22,20).

Bet štai, trečiajame šimtmetyje asketai pradėjo palikti visuomenę ir trauktis nuošalybėn, virsdami *vienišiais* (*eremitae*). Jie apsigyvendavo nuošaliai nuo žmonių kur nors kalnuose ar dykumose, vengdami bet kokio sąlyčio su kitais, net ir su tokiais pat vienišiais. Vidinė panieka pasauliui ėmė klostytis viršiniu *atsiskyrimu* nuo pasaulio. Tokių atsiskyrėlių trečiajame šimtmetyje būta visur: tiek Rytuose, tiek Vakaruose; Rytuose kiek daugiau, nes čia klimatinės ir geografinės sąlygos buvo vienišai bū-

senai palankesnės. Sirijos ir Egipto dykumos teikė galimybių ir net viliote viliojo žmogų palikti veiklą pasaulyje ir atsidėti tik Dievui. Jei tikėsime istorikams, tai jau ketvirtajame šimtmetyje Palestinoje, Sirijoje, Egipte tokių vienišių buvę tūkstančiai. Kartais susieidavę jie bendroms maldoms bei pasitarimams, tačiau šiaip gyvenę paskirai be jokių nuostatų ar viršininkų.

Bet kaip tik tuo pačiu metu, kai Vakaruose Bažnyčia gavo teisės eiti į pasaulį, šv. Pachomijus Aukštutiniame Egipte prie Nilo (apie 320 m.) įsteigė pirmąją *bendro gyvenimo* (*koinobia*) buveinę, įprastai vadinamą *vienuolynu*: mūro siena apvesti pastatai — maldykla, virtuvė, valgykla, dirbtuvė, miegamasis. Ir ši Pachomijaus buveinė virto provaizdžiu visam tolimesniam asketinės būsenos išsivystymui. Pachomijus surašė jai regulą koptų kalba, į lotynų kalbą ją išvertė šv. Jeronimas, o Vakarų vienuolynams pritaikė ją šv. Benediktas. Ir ši Benedikto regula net ligi tryliktojo šimtmečio beveik be išimties galiojo visiems Europos vienuolynams, apspręsdama jų gyvenseną bei veikseną. Tuo būdu « geriausioji dalis », pradžioje buvusi tik asmeninė pastanga ir įtaigavusi tarsi raugas visa, su kuo tik atskiras asketas susidurdavo, įgijo nūnai skirtingą bendruomeninį pavidalą, pažymėtą ne tik vidine nuotaika, bet net ir viršiniu apdaru bei ypatinga gyvenviete, kurie « geriausios dalies » nešėjus atribojo nuo pasaulyje buvojančios tikinčiųjų bendruomenės. Pirmaisiais dviem-trim šimtmečiais Marija kaip prasmuo sėdėjo « prie Viešpaties kojų » *visur*. Nuo

ketvirtojo šimtmečio ji vis labiau traukėsi į vienuolyną, palikdama Mortą *vieną* pasaulyje.

« Vienuolinės askezės tikslas, sako U. Ranke-Heinemann, buvo susilaikyti nuo naudojimosi pasauliu; nuo tokio naudojimosi, kuris nėra susietas su Dievu, o regi prasmę pats savyje »[6]. Tai reiškia: vienuolynas neigia ne pasaulį kaip tokį, o tik *pasaulio savarankiškumą* — tiek jo paties, tiek žmogaus veiklos jame. Kitaip sakant, vienuolynas yra tokia krikščionies būsena, kurią prisiėmęs žmogus eina į pasaulį kaip į gryną santykį su Dievu. Tai, ką S. Harkianakis yra pasakęs apie Athos kalno vienuolius: « Kiekviena veikla čia yra tarnyba Dievui ir kiekvienas darbas čia yra šventė »[7], tinka ar bent privalo tikti ir kiekvienam vienuoliui bei vienuolynui. Bet kaip tik čia ir prasiveržia vienuolyno ir kultūros priešingybė. *Kultūrinė kūryba reikalauja pasaulio savarankiškumo.* Ji iš šio savarankiškumo kyla ir tik juo laikosi. Kultūrinės kūrybos objektas yra pasaulis ne kaip grynas santykis su Dievu, o pasaulis turintis savą tvarką ir savus dėsnius. Su Dievu kultūra susisieja tik per žmogų.

Šia prasme R. Guardini ir aiškina Naujojo Testamento minimą kūrinijos vadavimą « iš pragaišties vergovės » (Rom 8,21), sudėdamas šį vadavimą į žmogaus rankas, vadinasi, į kūrybines jo pastangas

---

[6] *Uta Ranke-Heinemann,* Das frühe Mönchtum, Essen 1964, p. 114.

[7] *Stylanos Harkianakis,* Mönchtum und Spiritualität, « Internationale kat. Zeitschrift » 1974 m., nr. 4, p. 331.

bei kūrybinius laimėjimus. « Nes kūrinijos lūkestis, rašo šv. Povilas, yra Dievo vaikų atskleidimo lūkestis — *nam expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat* » (Rom 8,19). Tačiau šis lūkestis, pasak Guardinio, « krypsta ne tiesiog į Dievą, bet į žmogų: daiktų kelias Dievop eina tik per jį. Žmoguje daiktai randa savo širdį ir savo galvą; jis tad ir privalo juos vesti į Dievą; žmoguje kūrinija yra palaiminama »[8]. Vienintelis betgi būdas reikštis žmogui kaip daiktų palaimos nešėjui ir kaip jų vilties vykdytojui yra *kultūra*. Jei tad Guardini teigia, esą « iš visų pusių žvelgia į žmogų nebylus ir baimingas lūkestis » (t.p.), tai šis lūkestis yra iš tikro kultūros lūkestis. Kūrinija trokšta būti perkeičiama kūrybine žmogaus galia ir šiuo perkeitimu vaduojama iš anos « pragaišties vergijos », į kurią ji yra patekusi « ne savo noru » (Rom 8,20). Kūrinija dreba, kad žmogus galįs nesuvokti savo pašaukimo ir palikti daiktus neišvaduotoje būklėje. Trumpai tariant, Evangelijos akimis žiūrint, žmogus-kultūrininkas yra įjungtas į vaduojamąjį pasaulio darbą ir buvoja kaip tarpininkas tarp daiktų ir Dievo. Šia prasme, atrodo, ir pop. Jonas Paulius II pastarosios savo kelionės Indijon metu yra kalbėjęs įvairių religijų atstovams (1985 m. vas. 2 d.): « Kultūra nėra tik laikinio žmogaus gyvenimo išraiška; ji yra ir pagalba siekti amžinybės »[9].

---

[8] *Romano Guardini*, Drei Schriftenauslegungen, Würzburg 1949, p. 38.

[9] Cit. « L'Osservatore Romano » (vok. laida) 1986 m., nr. 8, p. 13.

Nesinaudoti tad pasaulio savarankiškumu arba jo autonomija, kaip tai darė ir tebedaro įvairių rūšių asketai, reiškia trauktis nuo kultūros kaip daiktų palaiminimo žmoguje ir per žmogų. Nes gryno santykio su Dievu šis konkretus mūsų pasaulis be žmogaus neturi. Juk jei tiesa, kad pasaulis yra sukurtas žmogui, tai, buvodamas be žmogaus ar šalia žmogaus, jis savo paskirties nepasiekia ir todėl lieka beprasmis. Pasaulį įprasmina tik žmogus sava veikla, mažų mažiausiai savu pažinimu kaip kiekvienos veiklos pačia pirmąja sąlyga. Žemė virsta žmogaus nuosavybe tik tada, kai jis ją įdirba. Tai ne tik marksistinis, bet ir giliai krikščioniškas teiginys (plg. Pr 1,29 ; 2,15 ; Ps 8,7). Užtat ir žmogaus pasirodymas pasaulyje anaiptol nėra šiajam atsitiktinis : kaip jo prasmė žmogus yra pasaulio eigos siekis, kadangi tik žmoguje pasaulis randa savo tikrąją, heideggeriškai kalbant, *buveinę* (Anwesen). Gi įprasmindamas pasaulį, žnogus įprasmina ir savo paties būtį tuo, kad vykdo pradinį savo paskyrimą būti žemės valdovu, keitėju ir sargu. Kultūrinė kūryba nėra nei žmogui, nei pasauliui tik priedas. Kultūra yra būdas žmogaus pašaukimui žemėje vykdyti. Kultūroje susitinka ir susijungia žmogus ir pasaulis į vieningą vertybę, kurią apreiškimas vadina « labai gera » (Pr. 1,31).

Nuosekliai tad ir šv. Jono apaštalo skelbimas, jog Dievo meilė išeina aikštėn tik žmogaus meilėje — « kas nemyli savo brolio, kurį mato, negali mylėti Dievo, kurio nemato » (1 Jn 4,20) — būtų suprastas per siaurai, jei brolio meilę suvestume tik į rūpestį

asmenine jo būtybe. Brolis yra mylėtinas ne tik kaip atsajas individas, bet ir kaip pilnutinis žmogus su visa savo aplinka, kurioje jis ugdo bei išlaiko savo žmogiškumą. Šia prasme K. Marksas buvo teisus sakydamas, esą « žmogus nėra atotrauka, šalia pasaulio tūnanti būtybė. Žmogus — tai žmogaus pasaulis »[10]. Šis gi žmogaus pasaulis yra ne kas kita, kaip jo paties susikurta ir nuolatos istorijos eigoje kuriama *kultūra*, vienintelė galima jo buvojimo pasaulyje erdvė. Jei tad Evangelija įsako mylėti žmogų, tai tuo pačiu ji įsako mylėti ir aną « žmogaus pasaulį »; mylėti ne « žodžiu ar liežuviu, bet darbu ir tiesa » (1 Jn 3,18); vadinasi, ne apie savo brolį kalbėti (liežuviu), bet broliui jo aplinką kurti (darbu) pagal tiek žmogiškosios prigimties, tiek aplinkinės gamtos dėsnius (tiesa). Brolio meilė savaime reikalauja kultūros meilės ir savaime veda į kultūrinę kūrybą.

Šitaip suprastos brolio meilės šviesoje atsiskleidžia prasmė dabartinių Bažnyčios pastangų sielotis ne tik atskiros sielos išganymu, bet ir bendruomeniniu gyvenimu: teisingesniu brolio aprūpinimu, didesniu jo lavinimu, visokeriopa jo teisių ir jo laisvės apsauga, taigi visu tuo, kas kaip tik ir sudaro aukštesnį kultūros laipsnį. Nes kas myli brolį tik amžinojo likimo atžvilgiu, tas myli jį tik « žodžiu ar liežuviu », kadangi apie amžinąjį kito asmens

---

[10] *Karl Marx*, Die Frühschriften, Stuttgart 1955, p. 208.

likimą galima tik kalbėti, bet negalima jo iškovoti ar sukurti: « Iš kur tu žinai, žmona, kad išganysi vyrą, arba iš kur žinai, vyre, kad išganysi žmoną? » (1 Kor 7,16). Tai tinka ne tik šeiminiam, bet ir kiekvienam kitam santykiui tarp žmonių. Todėl tikroji brolio meilė ir yra jo kaip pilnutinio žmogaus meilė, neskaldant jos į išganymą ir kultūrą, kadangi ir pats brolis buvoja neskaldomai. Buvoti gi kultūrinėje aplinkoje, vertoje žmogiškosios kilnybės, yra kiekvieno skirtis. Nuosekliai tad traukimasis nuo kultūros yra sykiu ir traukimasis nuo brolio meilės « darbu ir tiesa », apsirėžiant tik « žodžiu ar liežuviu ».

3. Kultūra kaip tarnaitė

Tuo savaime artėjame prie painaus klausimo: koks gi iš tikro yra santykis tarp asketinės būsenos, istoriškai susiklosčiusios vienuolyno pavidalu, ir kultūrinės būsenos, pasilikusios už vienuolyno sienų? Painus šis klausimas yra todėl, kad kultūrinė vienuolynų veikla, visų pirma Vakarų Europoje, yra tokia aiški, jog ją neigti ar jos neregėti būtų tikras istorinis aklumas ar užsispyrimas. Kiekvienas, kuris objektyviai žvelgia į tūkstantmetį krikščionybės kelią, turės sutikti su pop. Pijaus XI žodžiais: « Jei tiek kultūros, civilizacijos, literatūros brangenybių galėjo išlikti, tai tas priklauso nuo Bažnyčios sugebėjimo net anais tolimiausiais, barbariškiausiais laikais uždegti skaisčią šviesą literatūros,

filosofijos, meno, o ypač statybos srityse »[11]. Ir štai, šį « visokį patarnavimą » kultūrai kaip tik daugumoje ir atliko vienuolynai.

Ilgus amžius žemės darbas, amatai, švietimas, mokslas, socialinė globa (našlaičių, belaisvių, ligonių) buvo beveik be išimties vienuolių rankose, taip kad juos iš tikro galima vadinti, J. Décarreaux žodžiais kalbant, « mūsų civilizacijos tėvais »[12]. Šalia vienuolynų ar nepriklausomai nuo jų kultūrinė veikla anais amžiais buvo tokia menkutė, jog ji viena niekados nebūtų pajėgusi išvaduoti Vakarų iš barbarybės. Jei tad tvirtiname, jog Marija, pradedant ketvirtuoju šimtmečiu, vis labiau traukėsi vienuolynan, palikdama Mortą vieną pasaulyje; jei regime čia tam tikrą priešpriešą tarp vienuolyno ir kultūros kaip žmogiškųjų būsenų, — tai šis tvirtinimas anaiptol neneigia kultūrinės vienuolynų veiklos Europos istorijoje. Tuo mes tik klausiame, koks gi yra tos vienuoline būsena paremtos kultūros *pobūdis*? Ar, sakysime, gregorianinės mišios *De angelis* yra muzikinei kultūrai tos pačios prasmės, kaip ir Mozarto *Missa brevis*? O jei ne, tai kuo ši vienuolių ir vienuolynuose sukurta kultūra skiriasi nuo pasaulyje — nors ir vėliau — sukurtosios?

Savo knygoje *Mokslas ir Dievo troškulys* J. Leclercq OSB kreipia mūsų dėmesį į tai, kad vie-

---

[11] *Pop. Pijus XI*, encikl. « Divini ilius Magistri » 1929 m. geg. 31 d., nr. 6.

[12] *Jean Décarreaux*, Les Moines et la Civilisation en Occident, Paris 1962, p. 11.

nuolinis įsipareigojimas arba, naujoviškai kalbant, angažavimasis esąs vienas vienintelis, būtent: « Dievo meilė » (p. 13), teikianti vienuolinei būsenai ir vieną vienintelį tikslą — « ieškoti Dievo: *quaerere Deum* » (p. 28). Kultūrinė vienuolio veikla (*les lettres*) esanti tik priemonė šiam ieškojimui, niekad ne tikslas savyje. Tai Leclercq paaiškina abato Smaragdo (9 šimtm.) pavyzdžiu: abatas mokės, esą lotynų kalbos pagalba galima patekti į dangų. « Bet kodėl gi lotynų kalbos gramatika būtų priemonė dangui laimėti? », klausia Leclercq. « Gi todėl, kad ji įgalina skaityti Šventąjį Raštą ir Bažnyčios tėvus » (p. 56). Ne lotynų kalbos mokymasis kaip toks esąs kelias dangun, bet jos mokymasis Šventraščio dėlei. Tas pat esą ir su « aritmetika bei astronomija »; ir šių mokslų tikslas esąs « nustatyti kilnojamųjų švenčių laiką », vadinasi, būti « pagalbininkais liturgijai » (p. 271). Tas pat esą ir su muzika: « Jie tapo muzikais, sako Leclercq, kadangi jie buvo vienuoliai » (p. 272). Tai reiškia: jie stengėsi garbinti Dievą, ne tik kalbėdami, bet ir giedodami. Būdama vienuolinio gyvenimo vidurkis, liturgija telkė aplink save ir visą kultūrinę vienuolio veiklą: « Visai vienuolinei kultūrai liturgija įspaudė savo žymių (p. 277) ... Liturgija yra kultūros atspindys ir jos apvainikavimas... Liturgijoje tobuliausiu būdu susijungia mokslų meilė su Dievo troškuliu »[13].

---

[13] *Jean Leclercq OSB,* Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963, p. 13, 28, 56, 271-272, 277, 279.

Vis dėlto J. Leclercq neslepia, kad tarp atsidėjimo mokslams ir Dievo meilės esama dialektinio santykio, o tuo pačiu ir tam tikros įtampos. Vienuoliai « jaučia labiau, nei kurie kiti, didelį skirtumą tarp šių dviejų tikrovės sričių: tarp krikščioniškosios gyvensenos ir kultūrinės kūrybos... Labiau, nei kiti krikščionys intelektualai, vienuoliai jaučia savo viduje, kad jie visą laiką privalo peržengti mokslą bei meną, jei nori teikti pirmenybę dvasinei sričiai » (p. 286). Užtat jei pasitaikytų, pasak Leclercq, toks atvejis, jog « gramatika (kaip visos kultūros prasmuo, *Mc.*) užimtų širdyje tą vietą, kuri skirta Kristui, tuomet gramatika turėtų būti paneigta » (t. p.). « Mano gramatika yra Kristus — *mea grammatica Christus est* », šie Petro Damiano (11 šimt.) žodžiai nusako, pagal Leclercq, esminį vienuolinės būsenos santykį su kultūra. Trumpai tariant, *kultūrinė vienuolio veikla niekad neprivalo tapti savarankiška*; kultūra niekad neprivalo būti kuriama jos pačios dėlei. Ji esanti palenkta Dievo meilės tarnybai, išeinančiai aikštėn įvairių įvairiausiais pavidalais: liturgija, askeze, sielovada, apaštalavimu, misijomis ir tt. To paties Damiano formulė, kuria jis išreiškė santykį tarp filosofijos ir teologijos — « filosofija yra teologijos tarnaitė — *ancilla theologiae* » — išreiškia tiek kultūros sampratą, tiek jos būklę vienuoliniame gyvenime: *būti tarnaite.*

Čia tad ir atsiveria priešpriešа tarp vienuolyno ir kultūros; priešpriešа, kuri visais amžiais buvo bandoma perkelti santykiui tarp Bažnyčios ir kultūros apskritai. Vienuolinė būsena yra priešingybė

kultūrai ne todėl, kad vienuoliai kultūros nekurtų, bet todėl, kad jie ją kuria *tarnaitės* pavidalu. Gi jokia kultūros sritis tarnaite būti negali, jei nenori prarasti savos vertės ir savos tiesos. *Kultūros savarankiškumas yra esminis jos bruožas.* Jo netekusi kultūra virsta netikra: mokslas virsta pagalbiniu mokslu, menas — pritaikomuoju menu, socialinis gyvenimas — lemtimi ar Dievo bausme. Sankirtis tarp Bažnyčios atstovų ir kultūros kūrėjų yra kilęs kaip tik dėl kultūros savarankiškumo sampratos. Buvodamas pasaulyje kultūriškai, žmogus kuria kultūrą ne kam nors, kas būtų *šalia* jo, bet *kultūrine kūryba jis vykdo patį savo būvį.* Kurti kultūrą reiškia buvoti žmogiškai. O tai nėra priemonė kam nors, bet tikslas pats savyje, kaip ir pats žmogus yra ne priemonė, o tikslas. Kas tad kultūrą paverčia tarnaite, nors ir labai kilnios ponios rūmuose, tas perskelia žmogaus būvį, tarsi žmogus pirmiau nepriklausomai būtų, o tik paskiau imtų kurti. Iš tikro gi žmogus savą būvį kuria pats — tiek savo viduje, tiek ir iš viršaus. Jis yra savęs paties « skulptorius ir poetas » (P. della Mirandola).

Deja, tai buvo krikščionių suprasta tik pačiais pastaraisiais dešimtmečiais. Tik Vatikano II susirinkimas aiškiai pripažino, kad « kaip žmogiškoji veikla iš žmogaus kyla, taip žmogui ji yra ir skirta. Juk veikdamas žmogus ne tik daiktus bei visuomenę keičia, bet ir save patį tobulina »[14]. Kultūros paskir-

[14] II Vatikano Susirinkimo dokumentai, vertė *prel. V. Balčiūnas* ir *A. Tamošaitis SJ*, Boston 1967-69, t. I, p. 203; cituojant tekste, pažymima tomas ir puslapis.

tis yra « leisti žmogui kaip pavieniam asmeniui ar bendruomenės nariui ugdyti ir įgyvendinti savo pilnutinį pašaukimą » (t. p.). Todėl « žemiškųjų dalykų autonomija » esanti susirinkimui ne tik pagrįstas reikalavimas, bet ir Kūrėjo valios atitikmuo (plg. I, 204). Šios gi autonomijos esmę sudarą tai, kad « visi daiktai turi savą patvarumą, tiesą, gėrį, savus įstatymus ir tvarką » (t. p.). Tai reiškia: *kultūrinė kūryba savo prasmę bei vertę įgyja ne todėl, kad ji kam nors tarnauja, o todėl, kad jos veikalai išreiškia bei vykdo pačiuose daiktuose glūdinčią tiesą bei gėrį.* Galima to net nežinoti. Tačiau, pasak susirinkimo, « kas nuolankiai ir patvariai stengiasi įžvelgti daiktų paslaptis, tą, nors ir nežinant, Dievas tarsi veda už rankos »; Dievas, « kuris palaiko visus daiktus ir nulemia, kad jie būtų tai, kas yra » (t. p.). Kitaip sakant, kultūros prasmę bei vertę apsprendžia ne subjektyvus žmogaus nusistatymas, bet pati objektyvi jos kūryba kaip Kūrėjo valios vykdymas. Štai kodėl Vatikano II susirinkimas valstybei nė neleidžia « nustatinėti, kokia turi būti žmonių kultūra » (I, 236). Valstybės pareiga yra tik « stengtis sudaryti geresnes sąlygas ir teikti paramą visų, net krašte esančių tautinių mažumų, kultūriniam gyvenimui kelti » (t. p.). Kultūrinės autonomijos ir valstybės išskyrimo iš šios autonomijos « yra visiškai pagrįsta reikalauti » (I, 204). Tikėjimo kongregacijos instrukcija, sklaidanti krikščioniškąją laisvę ir išlaisvinimą, dar labiau pabrėžia kultūros nepriklausomybę nuo valstybės: « Kiekvieno žmogaus teisė į kultūrą nėra laiduojama, jei nepaisoma kultūrinės

laisvės. Labai dažnai (tokiu atveju, *Mc.*) kultūra išsigema į ideologiją, o auklėjimas virsta įrankiu politinės ir ūkinės galios naudai. Viešasis autoritetas neturi kompetencijos apspręsti kultūros. Jo uždavinys yra kultūrinį gyvenimą remti ir saugoti, apimant ir mažumas »[15].

Iš šio gilaus kultūrinės kūrybos ryšio su daiktų tiesa bei gėriu kyla ir kultūros savarankiškumas arba jos nepriklausomybė nuo bet kokių institucijų, neišskyrus nė pačios Bažnyčios. Vatikano II susirinkimas aiškiai pabrėžia, kad Bažnyčia « skelbia teisėtą kultūros, ypač mokslų, autonomiją »; pasaulio dalykai privalo būti tiriami ar kuriami pagal jų pačių dėsnius: « žmogus turi tai gerbti, pripažindamas kiekvienam mokslui bei technikai savą metodą » (I, 204). Susirinkimas ramina tuos, kurie vis dar tebebijo, « kad glaudesnis ryšys tarp žmogaus veiklos ir religijos neužgniaužtų pavienių žmonių, ar bendruomenių, ar mokslų savarankiškumo » (I, 20); ramina tuo, kad žmogiškąją kūrybą interpretuoja kaip « Kūrėjo darbo plėtimą » (I, 202). Žmogus-kūrėjas anaiptol nesąs kažkoks « Dievo-Kūrėjo varžovas » (t. p.). Atvirkščiai, kūrybiniai žmogaus « laimėjimai laikytini Dievo didybės ženklu ir jo paslaptingojo plano vaisiais » (t. p.). Susirinkimas net apgailestauja « tam tikrą dvasios laiky-

---

[15] Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung 1986 m. kovo 22 d., nr. 93 (cit. oficialus vok. vertimas).

seną, kurios netrūko nė tarp pačių krikščionių, nepakankamai įžvelgiančių teisėtą mokslo autonomiją » (I, 204), tai yra, nereginčių, kad menas turi būti menas, mokslas — mokslas, filosofija — filosofija, o ne tik pagalba ar patarnavimas liturgijai, askezei, teologijai. Kultūra nėra tarnaitė, bet šeimininkė savuose rūmuose.

Todėl anksčiau minėta J. Leclercq dialektika tarp Dievo meilės ir kultūrinės kūrybos pasirodo esanti apgaulì: nėra atvejo, kuris verstų mus rinktis tarp Kristaus ir ‘ gramatikos ’, nes ‘ gramatika ’ vykdo tai, ko Kristus kaip tik nori — būti Dievo darbo plėtimu ir jo didybės ženklu. Koks tad čia sankirtis galėtų kilti ? Ir kada gi reiktų atsisakyti ‘ gramatikos ’, kad būtų galima mylėti Dievą « visa širdimi, visa siela, visomis jėgomis ir visu protu » (Lk 10,27). Argi ši meilė neišeina aikštėn širdies, sielos ir proto darbais ? Ar patys šie darbai nėra Dievo meilės apraiškos ir jo didybės ženklai ? Apie austrų muziką A. Brucknerį pasakojama, esą jis kartą kalbėjęs : « Kai Viešpats mane vieną dieną pasišauks pas save ir paklaus, ką veikiau žemėje, tai padėsiu jam po kojų savo ‘ Te Deum laudamus ’, ir jis bus man gailestingas ». Kiekvienas kultūrininkas gali pakartoti Brucknerio žodžius : aš padėsiu po Viešpaties kojų savo kūrybą, ir jis bus man gailestingas. Tai reiškia : kurdamas kultūrinių kūrinių, vykdžiau žemėje savo žmogiškąjį pašaukimą.

Įtampa tarp Evangelijos ir kultūros atsiranda tik tada, kai kultūra yra laikoma ne Dievo meilės apraiška bei jos vykdymu, o tik priedu bei papildu

kitoms šios meilės apraiškoms, pav. malda, mąstymas, pasninkas, išmalda, klusnumas. Tokiu atveju kultūra, užuot buvusi pergyvenama kaip *kelias Dievop*, esti suvokiama kaip vilionė *tolyn nuo Dievo*, o artyn į žmogų, tarsi žmogus savo gelmėse nebūtų Viešpaties paveikslas ir tarsi kelias į šį paveikslą nebūtų kelias į patį Dievą. Tai ir yra vienuolinės būsenos nuotaika. Laikydama save tikruoju keliu į aną vienintelį būtiną dalyką — *unum necessarium* —, vienuolinė būsena savaime virsta priešprieša kultūrinei būsenai: vienuolinėje būsenoje kultūra neįgyja savarankiškumo, o kultūrinėje būsenoje malda bei askezė nevirsta keliu tobulybėn. Evangelija ir kultūra lieka persiskyrusios ir susijungia tik *subjektyviai* gera intencija ir savų darbų vykdymu Dievo garbei. Tačiau kad kultūra būtų sykiu ir žmogaus *kelias* tobulybėn, vadinasi, kad Evangelija virstų kultūra — štai kas daugeliui yra nesuprantama ir net nepriimtina.

4. Mortos ir Marijos prasmė

Kame slypi šitokio nusistatymo ir istorinių jo apraiškų pagrindas? Ar iš tikro kultūrinė kūryba Evangelijos akivaizdoje yra tik šiaudai, tik atleidimas, o ne pašaukimas, kaip tai jai prikaišioja V. Rozanovas?[16]. Ar iš tikro Evangelijos veidas yra

---

[16] *Vasilij Rozanov,* Das dunkle Antlitz, p. 148.

rūstus, nepažįstąs juoko, dainos, šokio, apskritai džiaugsmo, kaip tai teigia tas pats Rozanovas klausdamas: « Kodėl Kristus nė vieno vienintelio sykio nepasiėmė arfos, ar citros, ar fleitos ir nepadainavo jokios dainelės » (p. 167-168)? Ar iš tikro « Kristus niekad nesijuokė »? (p. 146)? Ar iš tikro krikščionis pasiekia aukščiausią nusižeminimo laipsnį tada, kai « negreitai ir nemielai juokiasi », kai « visad vaikščioja, sėdi ar stovi nuleidęs galvą, įbedęs akis į žemę, vistiek ar būtų sode, ar gatvėje, ar laukuose, ar kur kitur, jausdamasis esąs kaltas dėl savo nuodėmių ir dvasioje jau stovįs prieš baisų Dievo teismą », kaip tai rašo šv. Benediktas savo reguloje? [17]. Atsakymas į šiuos klausimus priklauso nuo to, ar mes teisingai esame supratę Mariją ir Mortą kaip krikščioniškojo gyvenimo simbolius ir ar iš tikro šie du simboliai skelia krikščioniškąją būseną į dvi padėtis, kurdami dvi žmonių grupes ir suprasdami kultūrą tik kaip priedą, tik kaip tarnaitę Marijos pasirinktai geriausiajai daliai?

Viename savo pamoksle šv. Augustinas klausia, ar Kristus sakydamas, jog Marija pasirinko geriausiąją dalį, papeikė « Mortos tarnybą », kuria ji stengėsi parodyti savo vaišingumą, priimdama Viešpatį kaip svečią? Ir čia pat jis suabejoja šio klausimo tiesa: « Kaip gi galėtų būti ji papeikta už tai, kad džiaugėsi tokiu svečiu? » Jei Kristaus žodžiai būtų

---

[17] Die Regel *des hl. Benedikts*, p. 259-265 (regulos sk. VII).

Mortos papeikimas, tai žmonės, pasak Augustino, turėtų liautis tarnavę visiems, kuriems ko nors *stinga*. Tokiu atveju jie turėtų rinktis tik geriausiąją dalį: « klausytis žodžių, pilna krūtine traukti saldų mokymo kvapą, atsidėti išganingiems apmąstymams ir nesirūpinti, kas kaimynystėje svetimšalis, kam stinga duonos, kas reikalingas drabužio, ką reikia aplankyti, ką išvaduoti, ką palaidoti. Panaikinkite gailestingumo darbus, ugdykite tik apmąstymus! Nes jei tai geriausioji dalis, kodėl mes jos negriebiame, turėdami Viešpatį savo pusėje? »[18].

Bet čia pat Augustinas atmeta šitokią geriausiosios dalies sampratą: « Nėra taip, kaip ją supranti, o taip, kaip privalai ją suprasti » (t. p.). Tačiau kaip gi privalu šią geriausiąją dalį, o tuo pačiu ir visokį patarnavimą suprasti? Šiam reikalui Augustinas daro skirtumą tarp Kristaus, kurį Morta buvo pasikvietusi, ir Kristaus, kurio žodžių Marija klausėsi. Morta, pasak Augustino, pasikvietė Kristų kaip regimą žmogų, nesiskiriantį nuo mūsų ir visko stokojantį, kaip ir mes. Todėl ji rūpinosi jo reikalais, visaip jį aptarnaudama: « Ji tarnavo mirtingam kūnui » (t. p.). Tačiau « kas gi buvojo šiame mirtingame kūne? », klausia šv. Augustinas ir atsako šv. Jono evangelijos žodžiais: « Pradžioje buvo Žodis, tas Žodis buvo pas Dievą ir Dievas buvo

[18] *Sancti Augustini* sermones, ed. *G. Morin*, Roma 1930, p. 544-49.

Žodis » (Jn 1,1). Štai ko Marija klausėsi. Augustinas pabrėžia ne tai, ką Kristus Marijai kalbėjo, – niekas to nežino, kadangi Evangelija nieko apie tai nemini –, o tai, *kas* Kristus buvo: « Tas Žodis tapo kūnu ir gyveno tarp mūsų » (Jn 1,14). Šis kūnu tapęs Žodis užėjo į Mortos namus, kur buvo aprūpintas viskuo, kaip ir kiekvienas pakeleivis. Tai buvo jo kaip Įsikūnijusiojo priėmimas. Marija gi, sėdėdama prie Įsikūnijusiojo kojų ir klausydama jo kalbos, nurodė į tai, kad jų svečias yra daugiau, nei tik pakeleivis; kad jis yra Žodis—Dievas. Kristus kaip svečias ateina ir išeina. Kristus kaip Dievas – Žodis buvoja visados tarp mūsų. Todėl Marijos sėdėjimas ir yra vadinamas geriausiąja dalimi: « Ji pasirinko, pasak Augustino, tai, kas lieka amžinai » (t. p.).

Šiame skirtume tarp Kristaus kaip žmogiškosios konkretybės ir Kristaus kaip dieviškosios amžinybės Augustinas ir regi Mortos ir Marijos veikmenų prasmę ir kartu nepertraukiamą jų sąryšį. « Abi šios moterys yra Viešpačiui mielos, abi jos yra jo mokinės. Tik jos vaizduoja du gyvenimus: dabartinį ir būsimąjį, sielvartų pilnąjį ir nuramintąjį, vargingąjį ir palaimintąjį, laikinąjį ir amžinąjį. Abu gyvenimai yra be kaltės, abu girtini, bet vienas, kaip sakiau, yra trūso gyvenimas, kitas – ramybės ... Taigi Mortos namuose susitiko du gyvenimai ir paties gyvenimo šaltinis (Kristus, *Mc.*). Mortoje atsispindėjo dabartinio gyvenimo atvaizdas, Marijoje – būsimojo. Ką Morta trūsė, tuo mes *esame*; ką Marija veikė, to mes *laukiame*. Jei mielai vykdy-

sime pirmąjį, pilnai įvyks ir antrasis. Jūs rūpinatės «daugeliu dalykų» (Lk 10,41); Mortos trūsas jus gaišina; ne tik jus, bet ir mus visus. Nes kas gi galėtų atsakyti šiai tarnybai savo paramą? Kas galėtų atsikvėpti nuo šio rūpesčio? Vykdykime jį be kaltės, vykdykime jį su meile. Trūsas praeina, o ramybė ateina. Bet ramybėn einame tik per trūsą. Laivas nustoja plaukęs, priartėjęs prie tėvynės krantų. Bet tėvynę pasiekiame tik laivu» (t. p.).

Tai šv. Augustino interpretacija. Ir jei ši interpretacija būtų įsigalėjusi krikščioniškojoje sąmonėje, šiandien nebebūtų reikalo kalbėti apie Evangeliją *ir* kultūrą, nes būtų aišku, kad Mortos trūsas yra išraiška kultūros, kurios keliu žygiuoja Evangelija į Marijos vaizduojamą ramybę antgamtinio gyvenimo pavidalu. Pravartu tad bent trumpai apibūdinti šios augustiniškosios interpretacijos pagrindinius bruožus kaip gaires Evangelijos ir kultūros santykiui suprasti; santykiui, kuris ilgus šimtmečius buvo grindžiamas Marijos ir Mortos elgesio priešingybe.

Trys gana aiškios nuorodos slypi augustiniškoje Marijos ir Mortos interpretacijoje. Visų pirma Mortos *gynimas* nuo visų tų, kurie jos trūsą laiko antrine vertybe ar net kliūtimi krikščioniškojo tobulėjimo kelyje. *Mortos trūse Augustinas regi rūpestį stokojančiu žmogumi.* Kristus užėjo į Mortos namus kaip keleivis, kuris vargu ar nešėsi ką nors su savimi. Keleivinė būsena yra kiekvieno žmogaus skirtis žemėje. Kiekvienas yra keleivis, kiekvienas tad reikalingas užeigos bei visokio patarnavimo: kūninio, dvasinio, socialinio, trumpai sakant, *kultūrinio.*

Nes niekas negema kultūringas; kiekvienas ateina pasaulin ir gamtiškai, ir kultūriškai *nuogas*, o tuo pačiu apspręstas kitam ir šio *kitojo* reikalingas. Užtat nesirūpinti stokojančiu žmogumi, vadinasi, nekurti kultūros, reikštų paneigti gailestingumo darbus, o tuo pačiu ir Evangeliją. *Atsidėti tik Evangelijai reikštų sunaikinti Evangeliją.* Augustinas net pajuokia tuos, kurie nusigrįžtų nuo svetimšalių, alkanųjų, nuogųjų, ligonių, belaisvių, mirusiųjų, o sėdėtų prie Viešpaties kojų ir pilna krūtine trauktų savin « saldų mokymo kvapą » (t. p.). Gi visiems šiems darbams, kylantiems iš Evangelijos, kaip tik ir būtinas *trūsas*, ir niekas negali pasiteisinti šio trūso atsisakęs, kad vykdytų Evangeliją. Štai kodėl, pasak Augustino, Morta yra Viešpačiui tokia pat meili ir tokia pat jo mokinė, kaip ir Marija.

Antra: *Mortos trūsas deda pagrindus sėkmingai rūpintis stokojančiu žmogumi.* Be abejo, Augustinas pripažįsta, kad šis trūsas praeina, kad jis yra laikinas, kaip ir visas žemiškasis mūsų gyvenimas, ir kad todėl, palygintas su amžinąja ramybe, dvelkiančia Marijai iš Amžinojo Logos Kristuje, jis yra mažesnės vertės. Tačiau tai visos žmogiškosios būsenos lemtis. Ką Morta daro, tai vaizduoja visą mūsų būvį: «*tuo mes esame*» (t. p.), todėl nė negalime iš šios padėties ištrūkti. Morta esame visi. Todėl mūsų trūsas ir yra būtinas, kad tarnautume mažesniajam mūsų broliui, o per jį ir pačiam Kristui. Be mūsų kūrybos išdavų negalėtume padėti tam, kuris ko nors stoksta. O stoksta kiekvienas — vienas to, kitas kitko —, todėl kiekvienas turi būti įvedamas

į kultūrinę bendruomenę ir aprūpinamas jos laimėjimais. Gailestingumo darbai, apie kuriuos kalba Augustinas, atsiremdamas į Evangeliją, yra *gailestingi*, tik žiūrint į juos moraliniu atžvilgiu. Savo esmėje gi jie yra *kultūriniai* darbai, kylą iš kultūrinės kūrybos ir galimi konkrečiai vykdyti tik šios kūrybos dėka. Svetimšalis reikalauja naujos tėviškės visu jos turiniu; alkanasis — duonos plačiausia prasme; nuogasis — drabužio, atitinkančio klimatą ir žmogiškąją kilnybę (maišu nuogojo nepridengsi!); belaisvis — politinių sutarčių ir tam tikros socialinės santvarkos ir tt.

Įsakydama tad rūpintis stokojančiu žmogumi, Evangelija savaime įsako rūpintis *kultūriniu pagrindu*, be kurio rūpestis žmogumi būtų gryna svajonė ir net fariziejizmas. Rūpintis reiškia ne tik sielotis savo viduje, bet ir *aprūpinti*, o aprūpinti reiškia turėti, *kuo* aprūpinti. Rūpintis reiškia pašalinti tą ar kitą stoką, pasigelbstint kuria nors žmogaus sukurta vertybe, nes kultūros Viešpats nesukūrė. Viešpats laukia mūsų amžinojoje tėvynėje. « Tačiau tėvynę pasiekiame tik laivu », o laivą pasistatyti jau yra mūsų uždavinys. « Į dangaus karaliją keliaują krikščionys, sako Vatikano II susirinkimas, privalo ieškoti ir pamėgti nežemiškus dalykus. Bet tai ne tik nemažina, bet dar padidina jų įsipareigojimą darbuotis drauge su visais žmoniškesniam pasauliui kurti » (I, 232-233), tai yra, anam laivui statyti.

Trečia: *Marijos geriausioji dalis yra eschatologinio pobūdžio.* Tai Augustinas pabrėžia gana įsak-

miai: Morta mes esame, Marijos dalies laukiame. Kitaip tariant, Marija yra prasmuo ne istorinių mūsų uždavinių, o antistorinės mūsų vilties. Užtat klaida būtų manyti, kad tas ar kitas gyvenimo būdas vykdąs aną « geriausiąją dalį » jau čia žemėje. Taip manyti reikštų, kad Dievo karalystė yra mūsų rankose ir kad ją galime sukurti savomis priemonėmis. Iš tikro gi Dievo karalystė nužengia « iš dangaus nuo Dievo » (Apr 21,2), pasipuošusi tarsi sužadėtinė. Vatikano II susirinkimas sako, kad « ši karalystė slėpiningu būdu jau yra žemėje » (I, 208), bet čia pat priduria, jog « ji pasieks savo tobulybę, kai ateis Viešpats » (t. p.). O tai ir yra eschatologija arba istorijos užsklanda. Kol istorija rieda, visi gyvenimo būdai yra lygūs, nes visi yra keleivinio ir užeiginio pobūdžio: krikščioniui nėra nė vienos gyvensenos, vistiek ar tai būtų dykuma, ar vienuolynas, ar profesija pasaulyje, kuri jau būtų tėvynėje. Visi esame dar tik pakeliui, dar tik *in via*. Taigi visi esame Mortos palikuonys bei sekėjai. Niekas istorijos eigoje nesėdi ir negali sėdėti prie Viešpaties kojų, tarsi jau būtų užbaigęs istoriją ir pasiekęs « septintosios dienos ramybę », kaip to maldauja Augustinas kitoje vietoje (Conf 13,35). Visiems gresia tie patys pavojai žemės kelyje pasiklysti ir visi turi lygią galimybę tėvynę pasiekti. Marija nėra kelias. Marija yra užbaiga (*éschaton*). *Kelias yra Morta.* Kelias yra trūsas ir rūpestis. « Ir kas atsikvėps nuo šio rūpesčio? », klausia šv. Augustinas, išreikšdamas tuo visą istorinį mūsų būvį.

Suvedant šios Augustino interpretacijos bruožus vienybėn, būtų galima tarti: *Morta ir Marija yra istorijos ir eschatologijos prasmens.* Šios dvi seserys taip santykiauja viena su kita, kaip istorijos eiga su jos užsklanda. Istorija vyksta žmogaus trūsu. Istorija užsisklendžia Viešpaties atėjimu. Eschatologija yra *Dievo* laisvės veiksmas: « Tos dienos ar valandos niekas nežino » (Mk 13,32). Istorija yra *žmogaus* laisvės veiksmas: jos krypties bei pobūdžio taip pat niekas nežino. Tačiau žmogaus laisvė ruošia sąlygas Dievo laisvei apsireikšti. Istorija ruošia eschatologiją, ir kultūra ruošia Dievo Karalystę, kuri čia žemėje reiškiasi Bažnyčios pavidalu. Bažnyčia nėra *įvykusi* Dievo karalystė, ir kultūra nėra *vykdoma* Dievo karalystė. Tačiau tarp šių dviejų mūsų gyvenimo apraiškų esama vidinės sąsajos, kaip jos esama tarp kelio, kuriuo vykstame, ir tikslo, kurio vykdami siekiame. Sakydamas, kad Mortos trūsas yra tai, kas *esame*, o Marijos ramybė tai, ko *laukiame*, Augustinas yra išreiškęs aną sąsają visa jos gelme: « Jei mielai vykdysime pirmąjį, įvyks pilnai ir antrasis ».

TREČIAS SKYRIUS

KRIKŠČIONIŠKOJI MALDA

Skundas, kad malda šiandien sūstanti, anaiptol nėra nuogirdos. Tai ryški, tiesiog į akį krintanti tikrybė. Flamų katalikų teologas Fons D'Hooghas, kalbėdamas apie meldimąsi sekuliarizuotame pasaulyje, pastebi, esą «gražiausi maldos laikai, atrodo, jau praėję... Net kunigai ir vienuoliai tik delsdami prisipažįsta bandą melstis»[1]. Iš tikro, Dievui mirus ar jam sutapus čia su artimu, čia su gamta, savaime miršta ir malda, virsdama arba socialiniu rūpesčiu, arba moksliškai technine veikla. Dievo mirties atveju teisus yra F. Dostojevskio Dmitras Karamazovas klausdamas: jei Dievo nėra, tai «kam žmogus dėkos, kam giedos jis himną, šisai pasaulio valdovas»?[2] Užtat šiandien maldos vieton ir stoja darbas gamtos atžvilgiu ir tarnyba žmogaus atžvil-

---

[1] *Fons D'Hoog*, Beten in einer säkularisierten Welt, «Concilium» 1962 m., nr. 11, p. 667. — *Hans Urs von Balthasaras* net drįsta šitaip apibūdinti dabarties nuotaiką maldos atžvilgiu: «Joks protingas žmogus šiandien nebesimeldžia; susitelkimo (Kontemplation) tarpsnis yra praėjęs; dabar vyrauja veikla». Wer ist ein Christ?, Einsiedeln 1965, p. 12.

[2] *F. M. Dostoevskij*, Sobranie sočinenij, Moskva 1958, t. X, p. 106.

giu. « Melstis rankomis » — štai dabar dar pateisinama maldos lytis. Gi malda kaip *skirtinas* žmogiškojo būvio veikmuo yra baigiama guiti.

Dar daugiau: malda įprastine prasme pergyvenama kaip žalojanti ištikimybę kasdienai ir tuo pačiu išduodanti šiosios reikalus. « Tarnauti artimui » esanti tikroji liturgija [3]. O tiems, kurie kratytųsi ir tokios maldos, siūloma « apmąstyti gyvenimo puošnumą », atsigrįžti « į savo praeitį » ar « prisiminti dėkingumo jausmą žadinančius ankstesnius pergyvenimus »: tai esąs « kelias į maldą » tam, kuris « abejoja Dievu » [4]. Trumpai tariant, malda kaip *religinė* kategorija vis labiau virsta *psichologine* kategorija. Kaip esą ' anoniminių krikščionių ' (K. Rahner), taip esą ir nesimeldžiančių ' maldingųjų '. Šokis, ypač baletas, teatro vaidinimai, svaigalai esančios šių naujų ' maldingųjų ' maldos lytys, kurių padedamas mūsų meto žmogus mėginąs peržengti vienamatį pasaulį [5].

O vis dėlto, nepaisant šios atgrasos, malda buvo ir tebėra gyviausia religijos kaip žmogaus santykio su Dievu išraiška. Kur tik esama religijos, ten esama ir maldos. Malda yra tokia pat visuotinė, kaip ir apreiškimas [6]. Kaip nėra tylinčio Dievo, taip

---

[3] Plg. *Fons D'Hoog*, op. cit., p. 670.

[4] *Mark Gibbert*, Beten in einer Zeit des Zweifels, « Concilium » 1970 m., nr. 2, p. 79-80.

[5] Plg. *Christian Duquoc*, Säkularisiertes Beten, « Concilium » 1969 m., nr. 11, p. 722-726.

[6] Plg. *Friedrich Heiler*, Erscheinungen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, p. 306-332.

nėra tylinčio žmogaus. Meldžiasi ne tik aukštos kultūros krikščionys; meldžiasi ir primityviausią religiją išpažįstą tikintieji. Išmonė tad ieškoti pakaitalo maldai. Kaip nėra pakaitalo Dievui, taip nėra pakaitalo nė maldai. Dar didesnė išmonė yra tikėti, kad pasaulėvaizdžio pakitimas bei gamtos mokslų išsivystymas įtaigaują maldos prasmę ir kad tikroji religija slypinti, kaip tai teigė jau Fr. Schleiermacheris, « visatos stebėjime (*Anschauen des Universums*) », todėl esanti maldos nebereikalinga: pažangiam žmogui maldą atstojanti nuostaba.

Ši išmonė šiandien yra puoselėjama ne vieno, tikint, esą mokslo atskleisti neaprėpiami erdvės plotai nustūmę *tolyn* čia pat buvojusįjį Dievą, taip kad žmogaus malda dabar nuaidinti nebegrįžtamai tarsi šauksmas be atgarsio. « Kur ta ausis, klausia Fr. Heileris, aprašęs dabarties nuotaiką, kuri išgirstų šį šauksmą? Kur ta širdis, kuri atjaustų vargšą mažutį žemės kirminėlį? Ar tad nėra piktažodžiavimas varginti didžiąją visatos Dvasią savo kasdieniniais, juokingai menkais ir dažniausiai savanaudžiais norais bei prašymais? »[7] Ir vis dėlto šis klausimas yra be pagrindo. Nes jei Dievas iš tikro yra Meilė ir jei jo santykis su žmogumi yra ne šiojo išsigalvotas (*relatio rationalis*), o tikras Dievo pasilenkimas prie žmogaus (*relatio realis*), tai anaiptol nėra beprasmiška kreiptis į Dievą, vadinasi, *melstis*.

---

[7] *Friedrich Heiler*, Das Gebet in der Problematik des modernen Menschen, žr. « Interpretation der Welt » (Festschrift für Romano Guardini), Würzburg 1965, p. 230.

Juk tikrovinis santykis žmogaus atžvilgiu ir reiškiasi tuo, kad žmogus Dievo akivaizdoje netyli, net jei jo bylojimas ir būtų skundas ar net ginčas, kaip Jobo atveju. Malda nieku būdu nėra žmogaus niekybės ištara, ir Dievas, į kurį žmogus kreipiasi, nėra hegeliškoji pasaulio dvasia (Weltgeist). Malda apreiškia ir Dievą, ir žmogų kaip du meile sujungtus *asmenis*, kurie visados yra čia pat kartu be jokio nuotolio. Šiandieninė atgrasa maldai ir net atviras jos neigimas kyla anaiptol ne iš mokslinės sąmonės aštrumo, o iš religinės sąmonės bukumo, tiesiog iš jos vaikiškumo, kuriuo žmogus atveikia į naujosios istorijos pakaitas.

1. MALDOS PRASMĖ

Kas yra malda kaip žmogiškojo būvio apraiška? Kodėl ji sudaro tokį religijos pradą, kurio nesant nėra nė pačios religijos? Kodėl malda, kaip teigia Fr. Heileris, « yra centrinis religijos reiškinys » (p. 1), « jos širdis ir jos vidurkis », taip kad « tikrąjį religinį gyvenimą suvokiame ne dogmose ar įstaigose, ne apeigose ar doriniuose idealuose, o maldoje »? [8] Trumpai tariant, kodėl « melstis yra religijai tas pat, kas filosofijai mąstyti » (Novalis)? — Štai klausimai, kurie savaime kyla, kai tik mėginame sklaidyti religiją kaip žmogaus santykį su Dievu. Ką tad malda šiame santykyje reiškia ir kas yra

[8] *Friedrich Heiler*, Das Gebet, München 1920, p. 1-2.

pats šis santykis, jeigu jis, būdamas žmogiškai tikras, savaime susiklosto malda?

1. Prieiga prie maldos

Fr. Heileris priekaištauja tiek katalikų, tiek protestantų teologijai, esą ji neatkreipusi pakankamai dėmesio į maldą kaip religinį reiškinį, kuris gal geriausiai atskleidžiąs « žiojantį plyšį tarp gyvo krikščioniškojo maldingumo ir moderninio mąstymo » [9]. Ir iš tikro. Teologija kalba, tiesa, apie maldą nemaža, tačiau vis jungdama ją su askeze ir gretindama ją su pasninku bei išmalda. Gi askezė pačia savo esme kaiptik nėra *religinė* kategorija. Ji gali nebūti net nė dorinė kategorija. Askezė yra tik tam tikros žmogaus pratybos su savimi pačiu, todėl gali tarnauti ir iš tikro nesykį tarnauja įvairių įvairiausiems reikalams: būdui ugdyti (pedagoginis reikalas), įpročiams susidaryti (socialinis reikalas), darbui atlikti (profesinis reikalas), net sveikatai palaikyti (medicininis reikalas). Asketinį gyvenimą veda ne tik vienuoliai ar vienuolės, bet ir sportininkai, ir lėktuvų ar automobilių vairuotojai, ir kilmingųjų šeimų nariai, ir širdies ligoniai, ir nutukėliai, norėdami sulieséti. Askezė yra *menas*, suprantant jį graikiškąja *techné* prasme. Jungdami tad maldą su asketine plotme, savaime esame verčiami kalbėti apie ją ne tiek jos esmės, kiek jos

[9] *Friedrich Heiler*, op. cit., p. VII.

vykdysenos atžvilgiu: tai *metodas* arba būdas melstis. Rytų Bažnyčia, sakysime, yra išvysčiusi ištisą vadinamosios 'Jėzaus maldos' techniką (*hesychia*), kurioje kūno padėtis ir kvėpavimo ritmas turį laiduoti šios maldos sėkmingumą[10]. Visa betgi ši technika — vis tiek kokia ji būtų — nieko nesako kas yra malda savyje ir kokia prasmė tūkstančius kartų tarti Jėzaus vardą, tikint, esą *šitaip* meldžiamasi be paliovos (plg. 1 Tes 5,17).

Tačiau jei sutiksime su J. Petersu, kad «malda yra tikėjimo branduolys»[11], tuomet kiekviena maldos technika bus tik blankus antraeilis klausimas akivaizdoje jos esmės bei prasmės. Gi kaip tik ši esmė ir prasmė yra likusios neapmąstytos arba per maža apmąstytos — bent jų gelmės atžvilgiu. Teologijos sistemoje žinomos disciplinos — asketinė ir spiritualinė teologija — telkiasi paprastai aplink krikščioniškojo gyvenimo dorybes, dideles ar mažas, virsdamos tuo, kas šiandien, moderniškai kalbant, yra vadinama *orthopraxis*: tikras arba teisingas žmogaus elgesys santykyje su Dievu. Bet kadangi malda nėra ir negali būti *elgesys*, tai ji savaime praslysta pro asketinės ar spiritualinės teologijos dėmesį. Prel. V. Balčiūno tarti žodžiai krikščioniškosios tobulybės vadovėliams tinka bet kuriai asketinei

---

[10] Plg. *Un moine de l'Eglise d'Orient*, La prière de Jésus, Chevetogne 1959; *Mathias Dietz*, Kleine Philokalie, Zürich 1956.

[11] *Jan Peters*, Die Vielgestaltigkeit des Gebetes, «Concilium» 1970, nr. 2, p. 86.

ir spiritualinei teologijai: « Užvertus tokią knygelę... kyla prieš akis visa tobulinimosi technika, užtat dvasia lieka nesugauta »[12].

Antra vertus, maldos esmės nepasiekia nė *religijos psichologija*, šiandien tokia madinė ir ankštai siejama su sielovada. Į tai mūsų dėmesį yra kreipęs jau M. Scheleris, kalbėdamas apie religijos ir filosofijos santykius[13]. Scheleris iš viso neigia psichologijos galią sugauti maldos, kaip ir bet kurio kito religinio reiškinio, esmę, kadangi « maldos veiksmas yra apsprendžiamas maldos prasmės » (p. 151), o visi psichiniai elementai — jausmai, įvaizdžiai, žodžiai, judesiai, kylantieji ar vartojami maldos metu, neturį nieko bendro su « religine noëtika » (p. 152), tai yra, su maldos pažinimu. Psichologija sugebanti sugauti tik šiuos elementus, pati gi maldos esmė išsprūstanti iš jos grybšnio. Psichologinėmis sąvokomis nesą galima nusakyti maldos esmės. Mėginti tirti maldą psichologiškai, pašiepia Scheleris, esą tas pat, ką tirti matematiko vidurių išpūtimą matematinio mąstymo metu. Nors šis išpūtimas būtų net ir regimas, jis nė kiek mums neatskleistų, ką reiškia matematiškai mąstyti ir kas vyksta matematiko prote tokio mąstymo eigoje (plg. p. 151).

---

[12] *Vytautas Balčiūnas*, La Vocation universelle à la perfection chrétienne selon St. François de Sales, Annecy 1954, p. 14.

[13] Plg. *Max Scheler*, Vom Ewigen im Menschen, žr. Werke. Bern 1954, t. V, p. 151-154.

Pagrindinė betgi religijos psichologijos negalia maldos atžvilgiu, pastebi Scheleris, yra ta, kad « psichinis dalykas visų pirma yra svetimo, niekad ne savo stebėjimo objektas » (p. 153). Tai, žinoma, nereiškia, kad psichologas negalėtų stebėti paties savęs. Tačiau ir tokiu atveju jis stebi save *kaip kitą*, kaip svetimąjį. « Psichologiškai elgtis reiškia taip nusistatyti savęs atžvilgiu, tarsi būtum pats sau svetimas arba kitas » (t. p.). Šitoks gi santykiavimas su žmogumi kaip su kitu net ir savęs paties atveju yra galimas, pasak Schelerio, tik « liovusis natūraliai santykiauti su dvasiniais objektais. Tik tada, kai kito žmogaus asmuo dingsta ar atrodo dingęs arba kai dirbtiniu būdu mes jį nuo jo atsiejame, tik tada anasai kitas virsta mums psichologijos objektu » (t. p.). Gi kol santykiaujame su kitu kaip su asmeniu, yra visiškai neįmanoma stebėti jį kaip psichinį objektą, kadangi asmuo niekam ir niekad nėra objektas, o visur ir visados tik subjektas. Nuosekliai tad psichologijos objektas yra žmogus, perkeltas į dirbtinę padėtį, kurioje jis iš tikro niekad nebuvoja. Užtat « psichologija, sako Scheleris, ir yra visų pirma psichologija kito, kuriam yra paneigtas asmeniškumas bei dvasiškumas » (des person- und geistesentleerten Anderen, p. 152). Tai psichologija netikro žmogaus. Šis gi netikras žmogus, šis žmogus kaip ne-asmuo melstis negali, nes malda yra pats asmeniškiausias ir pats dvasiškiausias veikmuo visame žmogaus būvyje. M. Scheleris laiko religijos psichologiją galimą tik psichopatologijos, daugių daugiausiai aprašomosios psichologijos prasme (plg.

p. 154), kuriai visi religiniai reiškiniai — tikri ar netikri — stovi toje pačioje plotmėje, kadangi psichologija neturi masto jų tiesai atskleisti[14].

Sugauti maldos esmę ir nusakyti ją sąvokomis gali tik religijos filosofija, atsiremdama į patį religijos branduolį, kurį sudaro Dievo ir žmogaus *jungtis* būtent, jungtis tarp Tu ir Tu. Kitoje vietoje esame kalbėję, kad Dievas visados yra 'mano Dievas'; Dievas, kuris nepriklausytų *man*, vadinasi, kuris buvotų atsietas nuo manęs, yra išmonė: tokio Dievo

---

[14] Tiesos masto stoka psichologijoje kaip tik ir teikia *M. Buberiui* pagrindo kritikuoti C. C. Jungo simbolių bei archetipų teoriją. Ši teorija, pasak Buberio, peržengianti savo kompetenciją, skelbdama, esą « visa, kas sakoma apie Dievą, yra žmogiškosios ištaros, tai yra, psichinės »; Dievas esąs « psichinė žmogaus funkcija » (Jung). Ši teorija laikanti save tradicinės sampratos priešingybe, kuriai religija esanti « gyvas santykis su sielos įvykiais (Vorgänge), nepriklausomais nuo sąmonės, o vykstančiais anapus šiosios, būtent, sielos gelmių tamsoje » (Jung). M. Buberis yra savo kritiką išdėstęs knygoje « Gottesfinsternis » (Zürich 1953, p. 94-114; 157-162). — Nesigalynėdamas nei su Jungu, nei su Buberiu, šios studijos autorius norėtų tik kelti klausimą: 'įvykių', nepriklausomų nuo sąmonės ir vykstančių sielos gelmių tamsoje, iš kur mes žinome, kad jų *esama*? Keno ir kokia sąmonė tokius įvykius tada pažįsta? Jei Dievas yra « pasąmonės funkcija », kokiu būdu jis atsiduria sąmonės plotmėje? Ar kalbėti apie pasąmonę nereiškia ją sunaikinti sąmonės šviesa, kadangi *kalbėti* galima tik sąmoningai? Kas gi yra ana 'sąmoninga pasąmonė'? Jei žinau ir aprašau tai, kas vyksta mano ar kito pasąmonėje, kodėl vadinti tai « sielos gelmių tamsa »? Tamsos juk aprašyti neįmanoma, neiškėlus jos į šviesą.

iš viso nėra[15]. « Dievas visados yra Dievas to ar kito N. N. » (D. Zeller). Jis turi *vardą*, ir todėl šaukiuos jo, kadangi vardas kuria jungtį ir neleidžia nei suvokti, nei pergyventi Dievo kaip Tai (Es), vadinasi, kaip bevardžio objekto, o visados tik kaip Tu, vadinasi, kaip vardinį subjektą arba asmenį. Šitoje tad jungtyje tarp Dievo ir žmogaus ir glūdi maldos esmė. *Malda yra visų pirma kreipinys* — vis tiek ar ji bus garbinimas, ar prašymas, ar dėkojimas. Malda yra *santykinis* reiškinys. B. Welte pastebi, kad « besimeldžiantysis taria šį santykį tiesiog », vadinasi, « jis kalba ne *apie Dievą* ir ne apie save bei pasaulį; jis kalba *Dievui* savimi pačiu. Simbolinis žodis, kuriuo naudojasi, kad Dievui kalbėtų, yra reiškiamas šauksmininku, ne galininku... Veiksmažodis maldoje išeina aikštėn pirmuoju ar antruoju asmeniu, bet ne trečiuoju : pirmuoju asmeniu, kuris kalba, ir antruoju, kuriam kalba »[16]. Pasak Weltės, malda nustoja buvusi santykio išraiška, kai jos žodis virsta « teologiniais svarstymais, vietomis net ištisais teoriniais traktatais ir kai joje trečiasis asmuo pasitaiko ne atsitiktinai, o apvaldo maldą tiesioginiu būdu » (p. 205). Nes tik daiktavardžio šauksmininkas ir veiksmažodžio pirmasis bei antrasis asmuo santykį kuria ir jį išreiškia. Kalbos, kurios

---

[15] Plg. *Antanas Maceina*, Filosofijos kilmė ir prasmė, Roma 1978, p. 259-263 ; Religijos filosofija, Putnam 1976, p. 177-199.

[16] *Bernhard Welte*, Religionsphilosophie, Freiburg i. Br. 1978, p. 204.

neturi skirtino kreipiniui linksnio (šauksmininko), dažnai naudojasi jaustuku '*o*', kad kreipimąsi į Dievą aiškiau išreikštų. Lietuvių kalba, nors ir turėdama šauksmininką (net įvairiomis formomis: brolau, broli; tėvai, tėve...), jaustuko '*o*' maldoje irgi nevengia ir tuo būdu kreipininį bei santykinį jos pobūdį tik dar labiau pabrėžia. Pats savyje kreipinys yra, be abejo, grynai formalinis: jis nenusako, nei kas kreipiasi, nei į ką kreipiasi, nei ko kreipiasi. Vis dėlto pats *kreipimasis*, būdamas sąmoningas veiksmas, sudaro pagrindą maldai sklaidyti bei jos esmei suvokti. Todėl religijos filosofija ir klausia: ką reiškia *kreiptis* ir kas vyksta kreipimosi metu tiek tame, kuris kreipiasi, tiek tame, į kurį kreipiasi.

2. Maldos pagrindai

Kreiptis reiškia visų pirma *artėti* prie kito. Žinoma, šisai 'kitas' gali mano kreipimosi nepaisyti ir tuo būdu mano artėjimą padaryti nesėkmingą. Tačiau net ir tokiu atveju kreipinys yra noras bei pastanga (*actus intentionalis*) artumą kurti ir artimai prie kito buvoti — bent akimirką, bent klausiant, sakysime, kelio. Artumas nebūtinai turi būti erdvinis. Net ir labai erdve nutolę žmonės gali kreiptis vienas į kitą, gali atsakyti į vienas kito kreipimąsi ir tuo būdu sueiti vienas su kitu didžion artybėn. *Artumas* — įvykdytas ar laukiamas — yra pats pirmasis pagrindas, kad kreipiuosi. Tai tinka kiekvienam kreipiniui. Tai tinka ir maldai. Kreip-

damasis į Dievą, žmogus savaime pripažįsta ir išpažįsta, kad Dievas buvoja čia pat, arti jo, net jame pačiame. Krikščioniškosios religijos mintis, kad Dievuje « gyvename, judame ir esame » (Apd 17,28), yra svarbiausia maldos kaip kreipinio prielaida. Kur šitokios prielaidos nėra, ten negali būti nė maldos.

Maldos Dievas nėra kažkas ir kažkur; jis nėra anas graikų « nežinomasis Dievas », kuriam jie buvo pastatę net aukurą (plg. Apd 17,23) nesuvokdami, kad Dievui aukoti ar jam melstis galima tik tada, kai jis yra « visiškai netoli nuo kiekvieno » (Apd 17,27). Maldos Dievas mane girdi ir supranta; jis serga mano rūpesčiais ir verkia mano ašaromis. Todėl ir skleidžiu šiuos rūpesčius jo akivaizdoj. Maldos Dievas yra anasai B. Pascalio minimas Abraomo ir Jokūbo, ne filosofų, Dievas, vadinasi, gyviausia bei konkrečiausia imanencija, o ne atsajausia teorinė transcendencija. Be abejo, imanentinė Dievo artybė anaiptol neneigia transcendentinės jo tolybės: Abraomo ir Jokūbo Dievas yra tas pats, kaip ir filosofų Dievas, o metafizinis Dievo apmąstymas, išvystytas ligi galo, baigiasi religiniu jo garbinimu. Į tai esame nurodę kitur[17].

Tačiau tasai, į kurį kreipiuosi, yra pergyvenamas bei suvokiamas ne kaip paslėptasis Dievas (*Deus absconditus*), ne kaip grynas Dievas (*Deus nudus*), ne kaip pati Būtis (*ipsum esse*), vadinasi, ne kaip

---

[17] Plg. *Antanas Maceina*, Filosofijos kilmė ir prasmė, p. 271-272.

buvojąs atsajai, o kaip *mano Dievas*: mano draugas, mano padėjėjas, mano gelbėtojas, mano išganytojas, suprantant visus šiuos 'mano' tikrojo savybinio įvardžio prasme. Maldos Dievas yra *mano* ta pačia prasme, kokia yra *mano* šis ar kitas asmuo: mano tėvas ar mano motina, mano brolis ar mano sesuo. Maldos Dievui aš nesu objektas, bet subjektas, kaip ir jis pats man yra ne mano mąstymo objektas, bet mano *kreipimosi* subjektas. Atsaji Dievo transcendencija pasitraukia maldoje į šalį, užleisdama vietą konkrečiai jo imanencijai. Kas tad šitokio Dievo artumo nepažįsta ar nepripažįsta, negali nei pats melstis, nei apskritai įžvelgti maldos prasmės. Štai kodėl Kantas ir neigė maldą, manydamas radęs joje veidmainiavimo, kadangi meldžiąsis žmogus įsivaizduojąs dievybę prieinamą juslėms (den Sinnen), dievybė gi esanti, pasak Kanto, « tik principas, kurį verčia pripažinti žmogaus protas »; gi melsdamasis žmogus « suvokia Dievą kaip asmeniškai buvojantį čia pat (gegenwärtig) arba bent įsivaizduoja, atradęs jį buvojantį netoli savęs »[18]. Neigiamas Kanto nusistatymas maldos atžvilgiu yra visiškai nuoseklus. Nes « proto principas » nėra asmuo, o melstis 'principui' būtų iš tikro « mažutis pamišimo priepuolis », kaip Kantas vadina maldą (t. p.).

Tuo paliečiame antrąją kreipimosi savybę, būtent, *asmeniškumą* to, į kurį kreipiamasi. Niekas nesi-

---

[18] *Immanuel Kant,* Kleine Aufsätze, Werke, t. IV, Berlin 1913, p. 526.

kreipia į daiktą. Kreiptis galima tik į asmenį. Kreipimosi metu vienas asmuo stovi kito asmens akivaizdoje — net jeigu šisai erdviškai ir būtų labai toli. Malda reikalauja asmeniškumo gana griežtai. Maldos Dievas yra asmuo manojo Tu prasme. Kas nesimeldžia, savaime neigia Dievą kaip asmenį, net jei ir pripažintų jį kaip kažkokią neasmeninę galybę ar visatos dėsnį bei jos darną. Ir atvirkščiai, kas nepripažįsta Dievo kaip asmens, tas nė nesimeldžia. Šiandieninė atgrasa maldai, pasak Fons D'Hoogho, kaip tik ir kylanti iš moderninio žmogaus abejonės, ar jis « galįs bei privaląs pripažinti Dievą kaip asmenį »[19]. Nes melstis ne-asmeniui būtų pats didžiausias žmogiškosios kilnybės paniekinimas. Savo veikale « Trys pokalbiai » (1900 m.) Vl. Solovjovas pasakoja, kad jo metu rytinės Rusijos srityse atsiradusi nauja religija, kurios išpažinėjai pasivadinę 'skyliagrąžiais — vertidyrnikami' arba 'skyliamaldžiais — dyromoljajami'. Jie išsigręždavę kuriame nors tamsiame savo lūšnos kampe skylę, prispausdavę prie jos lūpas ir kartodavę: « Lūšna mano, skyle mano, išganyk mane — izba moja, dyra moja, spasi menja ! »[20]. Tai buvęs, pasak Solovjovo, « toks Dievo garbinimo nuosmukis, kokio anksčiau niekados nepasitaikę » (t. p.).

Toksai nuosmukis yra būdingas meldimuisi bet

---

[19] *Fons D'Hoogh*, op. cit. p. 667.

[20] *Vladimir Solovjev*, Tri razgovora, New York 1954, p. 20.

kam, kas nėra asmuo. Šauktis visatos darnos, gamtos grožio, kosminių jėgų ar dėsnių yra tokios pat žeminančios prasmės, kaip ir šauktis sienoje išsigręžtos skylės. Tai tinka ir mūsų dienų madinei maldos kaip « paslapties garbinimo » sampratai. Nes paslaptis irgi nėra asmuo. Be abejo, kiekvienas asmuo yra neišsakoma paslaptis (individuum ineffabile), bet nekiekviena paslaptis yra asmuo. Paslaptis yra pažintinė (gnoseologinė) kategorija, vadinasi, Kanto žodžiais tariant, « proto principas », kuriam melstis kaip tik ir būtų « mažutis pamišimo priepuolis ». Štai kodėl malda išskiria bet kokį panteizmą. Nes « maldoje, kaip pastebi E. Brunneris, susitinka Tu kaip jis pats ir Aš kaip aš pats »[21]. Kur vienas katras iš šio santykio narių susilieja su visata bet kokia prasme ir bet kokiu atžvilgiu, ten dingsta ir malda. O jei ji vis dėlto yra vykdoma, tai šiuo vykdymu ji išniekina žmogų, kuris savo asmens verte bei garbe buvoja viršum kiekvieno ne-asmens ir todėl niekados neprivalo kreiptis į daiktą, net jei šisai ir būtų ištisas kosmas.

Šia prasme teisingai sakoma, kad malda apreiškia ir Dievą, ir žmogų: abu juodu atsiskleidžia maldoje *kaip asmens*. Malda reikalauja, kad žmogus pralaužtų save kaip Aš ir atsivertų kitam, tapdamas jo Tu, vadinasi, subendrindamas savą būtį su dieviškąja būtimi. Maldoje žmogus nieko nepasilaiko sau. Jis visas tampa dovana arba auka Dievui kaip savajam

---

[21] *Emil Brunner*, Offenbarung und Vernunft, Zürich 1961, p. 458.

Tu. Ir kiek žmogus maldoje atsiskleidžia, tiek jo malda yra tikra.

Čia slypi prasmė maldos dialektikos, išreikštos Kristaus žodžiais: « Ne kiekvienas, kuris man šaukia 'Viešpatie, Viešpatie', įeis į dangaus karalystę » (Mt 7,21). Nes malda, neatskleidus savos egzistencijos taip, jog ji būtų Tėvo valios vykdymas, lieka gryna formalybė, neturinti jėgos keisti šios egzistencijos arba, religiškai kalbant, įvesti jos dangaus karalystėn. Tai dialektika, regimai išeinanti aikštėn ypač vad. viešosios arba oficialiosios maldos pavidaluose, kurie ne kartą yra ne asmeninės egzistencijos atsiskleidimas, o tik įsakymo ar papročio apraiška. Į tai nurodo ir pats Kristus, įspėdamas nesimelsti « sinagogose ir aikštėse », o eiti « į savo kambarėlį », užsirakinti ir melstis « savo Tėvui », kuris regi žmogų slaptoje (plg. Mt 6,5-6) net geriau, negu viešumoje; geriau todėl, kad slaptoje žmogus leidžiasi būti perregimas lig pat savo būties gelmių. Slaptos-viešumos dialektika yra geriausi prasmens maldos dialektikai.

Antra vertus, malda taip pat reikalauja, kad ir pats Dievas nebūtų tik kitas Aš J. P. Sartre prasme, vadinasi, kad jis nežiūrėtų į mane kaip į objektą — menką, nevertą ir net nekenčiamą, kaip tai regime graikų religijoje, o ypač hinduizme (plg. RF I, 156-177). Malda reikalauja, kad Dievas apsireikštų kaip žmogaus Tu, atiduodamas save į jį besikreipiančiam žmogui. Pagal teisingą M. Schelerio įžvalgą, malda remiasi Dievu ne tik kaip asmeniu apskritai, bet ir kaip asmeniu, kuris « netyli,

kurio esmė yra atsiskleisti, vadinasi, *mylinčiu asmeniu*»[22]. Dievas-Meilė yra galutinis maldos pagrindas ir jos prasmės laidas: melstis galima tik mylinčiajam Dievui. Nuosekliai tad ir krikščionybė, būdama Dievo-Meilės religija, yra kartu ir ryškiausia maldos religija, kadangi ji vykdo visas esmines maldos sąlygas. Ji skelbia Dievą ne tik triasmenį, bet ir Dievą tapusį žmogumi ir tuo pačiu priartėjusį prie mūsų tiek, jog įsikūnijusiojo Logos žmogiškumas yra virtęs amžinąja jo būsena. Krikščioniškasis Dievas yra ir *tikras* žmogus, ir *visados* žmogus; tai yra, nusileidęs į manąją būtį, padaręs šią būtį savąja ir pakėlęs ją į dangiškojo Tėvo garbę. Gėrių subendrinimas (*communicatio bonorum*) kaip meilės esmė čia yra įvykęs visa galia ir visa gelme.

Štai kodėl tik krikščioniškojoje religijoje malda yra «ne monologas, bet dialogas», kadangi joje «ana begalinė Galybė, pripildanti visą kosmą, yra pasidariusi mums visiškai artima»[23]. O artima ji yra pasidariusi todėl, kad, prisiimdama mūsų prigimtį, ji buvoja mūsojoje plotmėje, dalindamasi su mumis mūsų likimu. Krikščioniškasis Dievas yra apiplėšęs «pats save» (Fil 2,7), tapęs «panašus į žmones» (t. p.), todėl yra žmogui pats artimiausias. Tai kenotinis Dievas, apie kurį esame kitur kalbėję

---

[22] *Max Scheler*, Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee, Werke, t. X, Bern 1957, p. 236.

[23] *Friedrich Heiler*, Das Gebet in der Problematik des modernen Menschen, p. 236.

gana platokai ir kuris sudaro svarbiausią įžvalgą krikščioniškojoje Dievo sampratoje ir giliausią jausmą jo pergyvenime (plg. RF I, 297-319). Malda kaip kreipimasis ir atoliepis įvykdo savo prasmę tik kenotinio Dievo akivaizdoje. Nes tik Dievo kenozė, tiek žmogų kuriant, tiek jį gelbstint, yra mylinčiojo atsidavimas mylimajam, kas kaip tik ir sudaro Dievo atoliepį žmogaus maldos vyksme, paversdamas maldą *dialogu* arba, kaip visų amžių krikščionys sakydavo, « kalba su Dievu »; kalba, kurioje byloja abu besikalbantieji.

3. Žodis maldoje

Malda, būdama kreipimasis, yra neatskiriamai surišta su *žodžiu*. Nes be kreipimosi nėra maldos, o kreipimosi nėra be žodžio. Gali šis žodis būti tylus ar garsus, sakytinis ar giedotinis; gali jis prasidėti paprasčiausiais garsais ir baigtis sudėtingais sakiniais, kiekvienu atveju betgi jis privalo *būti*, kad mūsų laikysena Dievo atžvilgiu iš tikro būtų malda. « Kalba yra priemonė, kuria pasigelbėdamas žmogus išsako aukštesnėms būtybėms tai, kas jaudina jo sielą »[24], paaiškina Fr. Heileris žodžio vaidmenį maldoje. Todėl maldos lytys visados atitinka kalbos lytis. Šia prasme teisinga, anot Heilerio, vadinti maldą « socialiniu reiškiniu » (op. cit. p. 13), ka-

---

[24] *Friedrich Heiler*, Das Gebet, p. 140.

dangi joje atsispindi santykiavimas asmens su asmeniu: vieno asmens santykis su kitu asmeniu socialinėje plotmėje visados įgyja kalbinės išraiškos. Užtat ir malda, pasak Heilerio, gali būti «šaukimasis ir kalbinimas, sveikinimas ir linkėjimas, skundas ir prašymas, gyrius ir padėka, kvietimas, viliojimas, tikinimas, grasinimas, barimasis, kaltinimas ir atsiprašymas» (t. p.). Tačiau visur čia žodis yra ir lieka *kreipinys*, vadinasi, turįs asmeninio pobūdžio — ne tik tuo atžvilgiu, kad iš asmens kyla, bet ir tuo, kad į asmenį krypsta. *Maldos žodis nėra pasakojamasis.* Tai, kas jaudina mano sielą, ašen Viešpačiui išsakau, bet ne papasakoju. Todėl Dievo ar jo darbų aprašymai, mistinių regėjimų vaizdai, religinių mąstymų (*mediationes*) turiniai dažnu atveju nėra malda kaip tik todėl, kad čia žmogus kalba ne į Dievą, bet *apie Dievą paprastai kitiems*, paversdamas jį pasakojimo objektu ir tuo būdu atsitraukdamas nuo jo kaip nuo asmens-subjekto, kuriam jis pats save atvertų, o ne kitiems apie jį pasakotų. Pasakojimas ar aprašymas, nors ir vyksta žodžiu, nebeturi Tu, o kur nėra Tu, ten nėra nė maldos. Malda pačia savo esme yra dviasmenis sąlytis, žodžio nešamas ir žodžiu reiškiamas. Maldos santykis nėra subjekto-objekto santykis; malda tegali būti tik subjekto-subjekto santykis: vieno, kuris žodį taria, ir kito, kuris žodį girdi ir į jį atsako. Aukščiau minėta «Jėzaus malda» yra Rytų Bažnyčios didžiai vertinama kaip tik dėl vardinio savo pobūdžio: «Viešpatie Jėzau Kristau, pasigailėk manęs nusidėjėlio!» Savo kalbos bendrininką čia žmo-

gus vadina tiesiog vardu, « tikėdamasis, kaip pastebi S. Bulgakovas, kad Dievo varde, tartame maldoje, slypi ir Dievo esamybė (*presence*) »[25]. Dievas yra *hic et nunc*, kai į jį kreipiamasi jo paties vardu, kas ir sudaro pačią maldos esmę, o tuo pačiu labiausiai atveria Dievui besimeldžiantįjį žmogų.

Žodžio kaip kreipinio būtinybė maldoje nušviečia mums prasmę *mąstymo*, į kurį šiandien taip stipriai linkstama Amerikoje bei Vakarų Europoje ir kurį dažniausiai vykdo jaunimas, nebeturįs artimesnio ryšio nei su Dievu, nei su Bažnyčia. Daugeliui atrodo, kad polinkis mąstyti esąs religinis ir rodąs žmogaus sielos ilgesį Dievop. Iš tikro tačiau šis polinkis, o tuo pačiu ir pats mąstymas slepia savyje *nuotolį* nuo Dievo kaip asmens, vadinasi, nuo Dievo kaip manojo Tu. Jau esame minėję M. Schelerio pažiūrą, kad malda išskiria bet kokį panteizmą, kadangi ji yra kreipimasis į mylintįjį asmenį. Gi mąstymas, anot to paties Schelerio, panteizmą kaip tik skatinąs[26]. Tariamai nerdamasis savo dvasia į dieviškąją būtį, mąstymui atsidėjęs žmogus beveik nė nepastebi, kad jis šią būtį padaro arba savo paties mąstymo objektu, pereidamas daugiau ar mažiau metafizikon, arba nuasmenina save, jausdamasis esąs dieviškojo gyvenimo dalelė ar jo išsrava. Kiekvienu atveju čia nyksta kreipimasis, o tuo pačiu

---

[25] *Serge Boulgakoff*, L'Orthodoxie, Paris 1932, p. 206-208.

[26] Plg. *Max Scheler*, Vom Ewigen im Menschen, p. 235-236.

nyksta ir malda, kadangi čia nyksta Dievo ir net žmogaus asmeniškumas. Dėl to Fr. Heileris ir tvirtina, esą mąstymą ugdo paprastai tie, kurie nepripažįsta Dievo kaip asmens[27]. Jie neatveria Dievui savo širdies, o apmąsto patys save ryšium su mistiškai — dažniausiai pseudomistiškai — pergyvenamu bei suvokiamu pasauliu, kurio akivaizdoje žmogus stengiasi ištirpti, susilieti su juo net ligi sąmonės užgesimo. Šitokia nuotaika, Fr. Heilerio pažiūra, yra « maldos ardymas ir galop jos suardymas » (t. p.). Tai anaiptol ne religinė, o etinė nuotaika, tarnaujanti žmogui kaip priemonė tvardyti bei ugdyti patį save, todėl galinti būti naudojama ne tik stabmeldžio, bet net ir ateisto. Ir kaip tik dėl šio etiškai-pedagoginio pobūdžio mąstymas yra mėgiamas visų, kurie pergyvena Dievą daugiau ar mažiau panteistiškai. Tokio pergyvenimo galima šiandien pastebėti ir ne vieno krikščionio sieloje.

Dėl tos pačios priežasties šiandien nepaprastai stropiai domimasi budizmu, kadangi budizme mąstymas turi pirmaeilės reikšmės. Budizmas savo esme yra ne religija, bet *etika*, kurios uždavinys esąs

---

[27] Plg. *Friedrich Heiler*, op. cit., p. 217-218. — Tos pačios pažiūros, kad mąstymas, « kuriam mes visi turime daug pagarbos, nėra malda », yra ir *kun. Vyt. Bagdanavičius MIC.* « Kodėl tai nėra malda ? », klausia jis. « Todėl, kad šiose pratybose nėra realaus kontakto su Dievu... Maldos esmę sudaro ne pratybos, bet santykis tarp realaus manęs ir asmeniško Dievo » (« Aidai » 1980, nr. 5, p. 283-284).

išvaduoti žmogų iš kančios, pergalint jo Aš-sąmonę ligi visiško jos pranykimo. Mąstymas budizmui yra kelias į tokį sąmonės ir savimonės užgesimą. « Šis mąstymas, aprašo jį H. Demoulinas SJ, prasideda erdvės begalybėje; tačiau šioje neaprėpiamoje visatoje jis nepasilieka; jis žengia vis toliau užu sąmonės ir niekio nemedžiaginių sričių, kad galų gale pasiektų plotmę, esančią anapus sąmonės ir ne-sąmonės »[28]. Ši plotmė yra vadinama *nirvana*. Ją pasiekęs, žmogus esąs jau tiek atsiskleidęs, jog nustoja buvęs Aš: Aš ir ne-Aš čia darosi tapatūs. Mąstymas ir esąs būdas šiai tapatybei siekti ir, budistų nuomone, jau čia žemėje pasiekti, nelaukiant krikščionybės skelbiamo visuotinio perkeitimo. Mąstymo pasekmė esanti nušvitimas. Gi « nušvitimas, sako D. T. Suzukis, teikia laimės ir veda į tikrą transcendenciją. Žemiškieji dalykai atsinaujina ir pakinta. Pateka nauja saulė ir visata atsiveria. Tau nereikia žengti į dangų ir laukti, kol viskas bus perkeista »[29]. Tai pagrindinis skirtumas tarp krikščionybės ir budizmo, kuriame, pasak to paties Suzukio, esama « tik nušvitimo », tačiau kuris nepažįsta « nukryžiavimo ir prisikėlimo » (t. p.).

Visa tai neturi nieko bendro su malda, kadangi

---

[28] *Heinrich Demoulin*, Welt und Selbst in der östlichen Meditation, « Interpretation der Welt » (Festschrift für Romano Guardini), Würzburg 1965, p. 478.

maldoje žmogiškasis Aš ne tik nepranyksta, bet stoja dieviškojo Tu akivaizdon ir taria jam savąjį žodį, kartais net ligi įkyrumo, kaip tai skelbia krikščioniškoji religija (plg. Lk 11,8 ; 18,5). Maldoje žmogus nešasi visą savo kasdieną ir ją išskleidžia savajam Dievui-Meilei. Gi mąstyme žmogus traukiasi nuo kasdienos ir mėgina egzistencines akimirkas pergyventi taip, tarsi jos būtų tikroji dabartinė jo būsena. Apgaulus mėginimas, nes kasdiena grįžta, mąstymui pasibaigus, ir reikalauja toliau būti nešama. Vis dėlto ši apgaulė patraukia ne vieną, taip kad net krikščioniškieji vienuoliai šiandien važiuoja į budistinius vienuolynus, norėdami išmėginti mąstymo galią 'nušviesti' pasaulį ir jį 'perkeisti', nelaukiant dieviškosios galios istorijos pabaigoje. Keisti pasaulį 'iš apačios' — štai dabarties nuotaika, nevisados garsiai tariama, tačiau visados aiškiai jaučiama. Tai nuotaika, kuriai eschatologinė prašomoji malda « Ateik, Viešpatie Jėzau ! » (Apr 22,20) yra svetima iš esmės. Eschatologija čia įvyksta istorijos viduje — tebūnie šis vidus tik atskiro asmens psichika.

Štai kodėl G. Sauteris ir pastebi, kad « šiandien anaiptol nėra savaime suprantama, jog kalba *apie Dievą* yra galima, tik atsirėmus į kalbą *su Dievu* ; tai beveik pamiršta europinės teologijos prieiga prie Dievo klausimo ». Kalbant gi apie Dievą be kalbos su Dievu, « malda virsta žmogaus pašnekesiu su savimi pačiu (Selbstgespräch) arba su kitais žmonėmis. Daugybėje naujai sukurtų maldų tai regime, pasak Sauterio, labai aiškiai. Tuo kinta maldos pa-

grindai, ypač ten, kur malda jungiasi su Bažnyčios gyvenimu, visų pirma su jos liturgija »[30]. Tokios rūšies maldose pamirštama, kad jau pats Dievo vardas yra malda, vadinasi, kad šis vardas tegali būti tariamas ne kaip neasmeninis objektas, o tik kaip *kreipinys* į Asmenį. Kiekvienas kitoks šio vardo tarimas nuasmenina Dievą, perkeldamas jį į daiktinio objekto plotmę. Čia, atrodo, ir slypi giliausia prasmė antrojo Dievo įsakymo, « nepiktnaudžiauk Viešpaties vardo » (Iš 20,7), vadinasi, netark jo taip, tarsi jo nešėjas būtų koks daiktas, apie kurį kalbama, bet ne į kurį kreipiamasi. Apie Dievą galima kalbėti tik, kasdieniškai sakant, ' pasiprašius jo leidimo ' : « Domine, labia mea aperies, et os meum anuntiabit laudem tuam — Viešpatie, atverki mano lūpas, kad jos skelbtų Tavo garbę » (Ps 50,17). Kalba apie Dievą tegali turėti prasmės tik tada, kai esmėje ji yra garbinamoji malda.

4. Maldos vyksmas

Kas tad vyksta žmoguje maldos metu? — Tai anaiptol ne psichologinis, o tikras *ontologinis* klausimas. Psichologiškai atsakyti į jį galima, kaip jau minėta, tik aprašomuoju būdu, vadinasi, patiriant maldos apraiškas, bet nesugaunant jos esmės. Bū-

---

[30] *Gerhard Sauter,* Reden von Gott im Gebet, sudėt. veikale « Gott nennen. Phänomenologische Zugänge », Freiburg i. Br. 1981, p. 219.

dama santykio Tu-Tu išraiška, malda yra tiek giliai asmeninis dalykas, jog ji jokiam psichologiniam tyrimui nepasiduoda — taip lygiai, kaip jam nepasiduoda nė pats mūsasis Aš arba asmuo. Maldos kaip egzistencinio vyksmo klausimas gali būti atsakytas tik filosofiškai, interpretuojant jį ryšium su žmogaus kūrimu, kuriuo Dievas kaip tik ir tampa žmogaus Tu.

Sklaidydami religijos Dievo sampratą, esame jau daugiur minėję, kad kūrimas nėra kažkoks bendrinis veiksmas, liečiąs « dangų ir žemę », bet esmiškai asmeninis, šaukiąs būti *mane* kaip šią, visiškai konkrečią, vienintelę, nepakartojamą Aš-būtybę. Religijos Dievas yra *tiesioginis* manęs paties Kūrėjas. Ir tik *šitoks* Dievas sueina santykin su manimi; tik jis atiduoda man patį save, įvykdydamas savo meilę regimu būdu, būtent *manimi*: aš esu įkūnyta Dievo meilė arba Dievo-Meilės regimybė. Antra vertus, aš esu ir sąmoninga bei laisva būtybė. Dievas kuria mane ne tik laisvai, bet ir laisvą. Abipusė Dievo ir žmogaus laisvė yra tai, kas grindžia religiją kaip santykį ir apreiškia kūrimą kaip meilės veiksmą dviejų asmenų atsidavimu vienas kitam. Dievas atiduoda man save, mane kurdamas, vadinasi, teikdamas man buvimą. Absoliutas priartėja prie manęs, reliatyvios būtybės, tuo, kad nepaliaujamai kildina mane iš nebūties. Aš buvoju visados arti Dievo, ir Dievas buvoja visados arti manęs, nes mano buvimas yra dieviškasis kūrimas be perstogės. Kūrimas tiek sujungia mane su Dievu, jog ontologiškai atitrūkti nuo Dievo man reikštų

išnykti, grįžtant į nebūtį. Štai kodėl ne vienoje vietoje ir esame pabrėžę, kad ontologinio ateizmo nėra ir negali būti. Ateizmas visados yra tik psichologinis ir tik moralinis.

Iš šios ontologinės Dievo artumos man ir mano artumos Dievui kyla ne tik Dievo kenozė, vadinasi, jo buvojimas arti manęs *manuoju*, tai yra: *žmogiškuoju*, būdu (žodžiu, veiksmu, kūnu), bet ir tam tikra paties žmogaus *savimonė*. Būdamas įkūnyta Dievo meilė, aš suvokiu save kaip Dievo tikslą, siektą ir pasiektą, todėl nepalenktą jokiai priemonės kategorijai: *aš esu savitikslis, kadangi esu Dievo tikslas*. Kurdamas mane laisvą, Dievas yra atidavęs mane tik man pačiam, niekam kitam. Aš nesu niekeno nuosavybė, todėl neprivalau būti niekam nė priemonė. Tuo būdu išsivaduoju iš objekto būsenos, tapdamas subjektu giliausia bei plačiausia šio žodžio prasme; subjektu ne tik ontologinėje savo būties sąrangoje, bet ir savo paties sąmonėje. Nes suvokti save kaip Dievo kūrinį reiškia pakelti savo sąmonę į tokį laipsnį, kurio peržengti nebeįmanoma: anapus kūrinio buvoja tik Kūrėjas. Gi Kūrėjo matmens kūrinys niekad pasiekti negali. Imanencija niekad negali pereiti transcendencijon, kadangi tai reikštų žmogui virsti Dievu. Ad. Mickevičiaus žodžiai didžiojoje « Vėlinių » improvizacijoje, tarti Dievui: « Aš skverbiuos į Tave ir žvelgiu į Tavo širdį! Žiūrėk, kokią galią turiu » (III, 2) yra grynas prometejiškas maištas, neturįs nei ontologinio pagrindo, nei psichologinio pateisinimo — net ir tuo atveju, jei jis eitų ir iš genijaus lūpų, nes genijaus sąmonė

nėra pajėgi pralenkti žmogaus kaip kūrinio sąmonės. Genijaus kūriniai, jei naudosimės čia G. Marcelio daromu skirtumu, yra būdingi savo daiktiškumu, todėl yra *padarai*; gi Dievo kūriniai yra būdingi savo sąmoningumu bei laisvumu, todėl yra *asmens*[31]. Mąstyti tad save kaip padarą reikštų mąstyti save kaip daiktą. Mąstyti gi save kaip asmenį reiškia mąstyti save kaip Aš, kuris buvoja kito Aš akivaizdoje, kad sueitų su šiuoju meilės santykin.

Malda kaip tik ir yra egzistencinė šio santykio išraiška. Kreipdamasis į savo Kūrėją, žmogus išpažįsta savo kūriniškumą ir tuo atliepia į Dievo meilę savu pasitikėjimu (*pistis*) bei sava meile. Melsdamasis žmogus tampa Dievo Tu ne tik todėl, kad pačiu savo buvimu jis yra įkūnyta Dievo meilė (objektyvinis atžvilgis), bet ir todėl, kad save kaip Dievo meilės regimybę jis nūn sąmoningai suvokia ir egzistenciškai išreiškia žodiniu savo širdies kreipiniu (subjektyvinis atžvilgis). Tai, kas slypi pačiose Aš-būtybės gelmėse, malda iškelia sąmonės švieson ir tam tikru pavidalu (garbinimas, prašymas, dėkojimas) apreiškia net pojūtiškai. Ontologinė asmens sąjunga su Dievu maldoje virsta antropologiniu apsiprendimu ir tuo pačiu vykdo antrąją religijos pusę būti žmogiškuoju atoveiksmiu į dieviškąjį kūrimo veiksmą. Tuo būdu malda savaime jungiasi į kūriniškąją žmogaus sąrangą ir gali būti svarstoma bei suprantama tik šios sąrangos šviesoje. Moder-

---

[31] Plg. *Gabriel Marcel,* Der Mensch als Problem, Frankfurt a. M. 1956, p. 73.

niškai kalbant, *malda yra kūriniškosios būties egzistencialija.*

Būdama savo esme kreipinys, malda ne tik į asmenį kaip Tu linksta, bet ir iš asmens kaip Tu kyla. Melsdamasis žmogus stovi Dievo akivaizdoje kaip toksai, kuris drįsta ir pajėgia tarti Viešpaties vardą, ne jį piktnaudžiaudamas «be reikalo», kaip tai nusako lietuviškasis antrojo Dievo įsakymo vertimas, bet juo reikšdamas savo atsivėrimą Kūrėjo linkui (*ad Te*). Tai žmogus drįsta bei pajėgia todėl, kad Dievo artumas žmogui padaro ir patį žmogų Dievui artimą ir jam brangų. Malda būtų išmonė ir net nesąmonė, jei žmogus jaustųsi esąs Dievui tolimas, Dievo niekinamas ir net nekenčiamas, kaip hinduizme, kur dievų statulos, kaip kartą minėta, atrodo esančios nužiestos iš gryno pykčio (plg. RF I, 163.165). Nes kol Dievas yra pergyvenamas kaip kitas Aš, žvelgiąs iš aukšto į žmogų-objektą, tol malda neturi nei pagrindo, nei prasmės: tarnas nesimeldžia savam ponui. Malda įgyja prasmės bei vertės tik įsisąmoninus, kad Dievas ir žmogus yra susiję ne baime, o abipuse meile, vadinasi, abipusiu atsidavimu vienas kitam. Visais kitais atvejais žmogaus žodis Dievui yra maginis, stengiąsis dievybę įtaigauti, kad ši jo netriuškintų, jam nekeršintų, jo nebaustų ir tt. Tai ne malda, o *kerėjimas*; tai religinė technika, kai vietoje įrankio yra vartojamas žodis, tariamai turįs tos pačios galios, kaip ir įrankis. Magija yra mokslo, pirmoje eilėje gamtos mokslo pirmykštis šaltinis. Bet ji nėra nei religijos šaltinis, nei jos apraiška. Tik tada, kai

žmogaus žodis ne keri ar buria, o *garbina*, *meldžia* bei *dėkoja*; kai žodis netenka ‘techninio’ pobūdžio; kai žmogus kreipiasi į Dievą kaip į savo draugą, kuriam jo bičiulio būklė yra tikras rūpestis, einąs net ligi savos gyvybės paaukojimo (plg. Jn. 15,13), — tik tada žodis virsta *malda*.

Štai kodėl kiekviena pažiūra į žmogų kaip į niekybę savaime yra maldos priešininkė ir tuo pačiu magijos skatintoja. Nes magijos esama pakankamai ir krikščioniškojoje religijoje. Suvokdamas save kaip menkybę, žmogus pamiršta, kad jis yra Dievo kūrinys, tai reiškia: *įkūnyta Dievo meilė*. Perkėlus gi savą niekybę į ontologinę plotmę, peršasi savaiminga išvada, kad žmogus esąs kūrybinio dieviškojo veiksmo nesėkmė: esą Dievui nepasisekę sukurti žmogaus «pagal savo paveikslą bei panašumą» (Pr 1,26), todėl Dievas nekenčiąs šio nevykusio savo rankų padaro, o žmogus-nevykėlis bėginėjąs paskui Dievą, maldaudamas nesudaužyti jo, kaip skulptoriai kad sudaužo nepasisekusias savo statulas. Šitokia pažiūra į Dievo ir žmogaus santykį sravi, tarsi požeminis upelis, net ir krikščionybėje; tai atlaikas graikų religijos, kurioje vyravęs įsitikinimas, kad «dievai nekenčia žmonių» (Achilas). Vėliau šis atlaikas buvo sustiprintas manichejizmo, pasak kurio medžiaga esanti blogybė savyje, todėl Dievui šlykštynė, ypač kūnas su visais savo veikmenimis. Nėra abejonės, kad, šitokiai pažiūrai vyraujant ar bent stipriai įtaigaujant, malda kaip žmogaus atoliepis yra iš viso neįmanoma: menkybė negali mylėti didybės ir atvirkščiai. Menkybė gali tik drebėti didybės aki-

vaizdoje. Tokiu atveju malda iš tikro virsta askezės dalimi bei jos priemone, kad silpnintų bei naikintų aną ‘ šlykštynę ’ ir tuo permaldautų keršto Dievą — « judex iustae ultionis », kaip tai skaitome bažnytiniame « Dies irae » himne, kuriame baimė ir maldavimas pasigailėti prasiveržia nuostabia poetine lytimi.

Šitokia betgi Dievo kaip keršytojo ir baudėjo samprata yra grynai psichologinė. Ontologinio pagrindo ji neturi. Nes filosofinė ištara, kad žmogus buvoja kitame matmenyje, negu Dievas, ir kad jis į Dievo matmenį niekad pakilti negali, anaiptol neveda į sampratą žmogaus kaip menkybės: Dievo ir žmogaus buvimo plotmėms palyginti mes neturime jokio masto. Ontologiškai kalbant, Dievas buvoja anapus žmogaus. Bet šisai ‘ anapus ’ kaip tik ir neleidžia būti lyginamas su žmogiškuoju ‘ šiapus ’. Tai formalinė Dievo didybės ir žmogaus menkybės sąvokų pusė. Materialiai tačiau Dievas pačiu kūrimo veiksmu nusileidžia į žmogiškojo buvojimo matmenį (kenozė), prisiimdamas šio buvojimo būdą. Kurdamas žmogų laisvą — nelaisvo kūrinio atveju apie maldą negali būti nė kalbos —, pats Dievas aprėžia savo didybę arba absoliutinę galią ir tuo pačiu nurodo į jo suteiktą žmogui didybę: *Dievo kenozė yra žmogaus išaukštinimas.* Juk apsispręsti už ar prieš Dievą yra žmogaus galioje, o ši jo galia kyla ne iš žmogaus menkybės, bet kaip tik iš jo didybės. Net ir protestantų mąstytojai, kurie žmogaus sugedimą bei jo nuodėmingumą ypač pabrėžia, pripažįsta, jog « nuodėmė yra ne kas kita, kaip blogai suprasta Dievo duota laisvė, kuri yra liu-

dytoja dieviškosios žmogaus kilmės... Nuodėminga sankaita, kai atvaizdas mėgina virsti pirmavaizdžiu, yra galima tik todėl, kadangi jis yra *atvaizdas*»[32]. Būti gi Dievo atvaizdu arba, kaip Šventraštis sako, paveikslu bei panašumu (plg. Pr 1,27), yra pats aukščiausias didybės laipsnis, už kurio prasideda jau pats Originalas. *Žmogus kaip kūrinys yra vertas savo Kūrėjo* — štai maldos prasmingumo sąlyga, be kurios malda būtų tik bailus vergo linkčiojimas ar dirbtinis marionetės maivymasis.

Šią tad savos didybės bei vertybės sąmonę malda kildina ir palaiko. Malda yra žmogiškosios didybės ne tik išraiška, bet ir jos gaivintoja. Melsdamasis Dievui, žmogus apmeta bei apsprendžia savo paties pavidalą. Jis atsako į kuriamąją Viešpaties meilę ir tuo būdu tampa savęs paties kūrėju, kadangi šis atsakymas yra duodamas ne teoriškai, tarsi egzaminų metu, bet egzistenciškai, vadinasi, visa žmogaus būtybe. Viename iš savo laiškų šv. Augustinas yra gražiai pasakęs, kad žmogus meldžiasi ne tam, kad Dievą informuotų, o tam, kad pats save formuotų: *ut ipse construatur, non ut Deus instruatur*. Teikti sau pačiam būtinę lytį — štai giliausia maldos prasmė. Ši gi lytis esti kuriama tuo, kad žmogus tiek Dievą, tiek patį save pergyvena *kaip Tu*: šiuoju *Tu* žmogus Dievą maldoje ir vadina, ir Dievo Tu būna. Melstis reiškia Dievo bičiuliu tapti

---

[32] *Emil Brunner*, Der Mensch im Widerspruch, Zürich 1965, p. 173.

ir juo būti. Meldžiuosi todėl, kad buvoju kaip Viešpaties draugas. Ne įsikalbu esąs jo draugas; ne kitas man įkalba, kad esu Dievo draugas; bet aš pats žinau, kad esu ir buvoju kaip Dievo draugas. Tai reiškia: savuoju Aš esu Dievui toks brangus, jog esu *jo* Tu, ir Dievas man yra toks brangus, jog jis yra *mano* Tu. Tai tiesioginis kūrinio susilietimas su Kūrėju, pradėtas kuriamuoju veiksmu ir tęsiamas maldos veiksmu. Tai kūrinio ir Kūrėjo atsivėrimas vienas kitam.

Malda šį susilietimą bei atsivėrimą vykdo ir tuo būdu tampa tikrąja Dievo ir žmogaus meilės statytoja bei ugdytoja, peržengdama dorinę ar psichologinę nuotaiką ir pereidama ontologinėn plotmėn. Tai, ką Dievas *žmogaus* atžvilgiu vykdo kūrimo metu, tai žmogus *Dievo* atžvilgiu vykdo maldos metu, būtent: atiduoti kitam patį save, atveriant save kaip meilę MEILEI. Neveltui tad krikščioniškoji religija teikia maldai keičiamosios galios: pakanka vieno vienintelio kreipinio « Viešpatie! », kad pasikeistų net ir amžinasis žmogaus likimas, atverdamas žmogaus asmenį kaip Dievo gyvenvietę.

II. MALDOS FORMOS

Melstis Dievui galima įvairių įvairiausiais būdais, pradedant grynu atodūsiu ir baigiant iškilmingomis procesijomis. Vis dėlto šiame įvairume glūdi tam tikra sąranga, konkrečiai išeinanti aikštėn *garbinimu*, *prašymu* ir *dėkojimu*. Tai nėra meldimosi tarpsniai

laiko atžvilgiu; tai sudedamieji pačios maldos pradai, galimi įžvelgti, sklaidant maldą metafiziškai, tačiau neatskiriamai vienas su kitu susiję, vykdant maldą egzistenciškai. Kiekviena malda — net ir atodūsis Dievop — yra sykiu ir garbinimas, ir prašymas, ir dėkojimas. Antra vertus, kiekviena malda — net ir atodūsis — turi savą skirtingą pobūdį, kuriame persisveria arba garbinimas, arba prašymas, arba dėkojimas. Būdama religijos antropologinės pusės ryškiausia regimybė, malda savaime priklauso nuo mūsų žmogiškosios padėties tą ar kitą metą, ir ši padėtis kaip tik apsprendžia mūsų meldimąsi, taip kad malda vieną sykį yra daugiau garbinimas, kitą — daugiau prašymas, vėl kitą — daugiau dėkojimas. Mes kreipiamės kartais į Viešpatį kaip kūrėją, kartais į jį kaip gelbėtoją bei padėjėją «mūsų varguose» (Ps 45,1), kartais kaip geradarį, palietusį mūsų būvį savo dovanomis. Dėl to ir mūsų malda tampa įvairialytė sava išraiška, nors visados vieninga savo esme.

1. Garbinamoji malda

Apie garbinimą kaip religijos *tiesos mastą* esame platokai kalbėję kitoje vietoje (plg. RF I, 83-95). Ten sakėme, kad tik ta religija yra tikra, kurios Dievas yra *vertas* garbinti. O vertas garbinti yra tik tasai Dievas, kuris yra manęs kaip šios konkrečios Aš-būtybės kūrėjas. Nes tik tokiu atveju Dievas yra Absoliutas, kad *galėtų* mane sukurti, ir Meilė, kad *norėtų* mane kurti. Kitaip tariant, *garbinimo*

objektas yra absoliutinė Meilė. Todėl kur Dievo kaip absoliutinės Meilės nėra, ten nė religijos tiesos nėra, kadangi ten nėra *ko* garbinti; ten nėra objekto, *verto* būti garbinamam. Nes bet kuris kitas objektas, kuris nėra absoliutinė Meilė, o vis dėlto yra garbinamas, pažemina žmogaus asmenį jo kilnybėje. Gi kad religija būtų tikra, reikia, jog žmogus turėtų *savęs* vertą Dievą, o Dievas turėtų *savęs* vertą žmogų. Tokia religija tegali būti Dievo-Meilės religija, vadinasi, dieviškojo ir žmogiškojo Tu-Tu santykis. Garbinimas tokį santykį ryškiausiai atskleidžia ir regimai skleidžia, virsdamas mastu religijos tiesai pažinti bei pripažinti. Apie tai, kaip minėta, esame kalbėję ir to čia nebekartosime.

Tačiau garbinimas turi ir kitą atžvilgį, kuris išeina aikštėn jau grynai antropologiškai. Kasdienoje vykdoma religija reiškiasi *religingumu*, vadinasi, žmogaus sąmoningumu suvokiant, kad jis yra Dievo meilės kūrinys ir todėl savu atoveikiu teikia atsakymą į kuriamąjį Dievo veiksmą. Malda yra pagrindinė tokio atoveikio lytis. Garbinimas gi yra pagrindinė maldos lytis. J. Hessenas teisingai pabrėžia, jog « be garbinimo nėra jokios maldos. Garbinimas yra maldos siela. Tik ten, kur esti atliekamas garbinimo veiksmas, galima rasti tikro meldimosi, vis tiek ar tai būtų prašymas, ar dėkojimas »[33]. Tą pačią pažiūrą randame ir M. Schelerio religijos

---

[33] *Johannes Hessen,* Die Werte des Heiligen, Regensburg 1938, p. 150.

filosofijoje. Galynėdamasis su nuomone, esą Dievo idėją kildina žmogaus būvio vargas ar baimė (*timor fecit deos*, Lucretius), Scheleris pastebi, kad « gryna bėda nekuria gerojo Dievo idėjos... Bėda gali mokyti prašyti, tačiau ji nemoko garbinti. Gi nėra tokios maldos, kuri nebūtų pagrįsta garbinimu »[34]. Štai kodėl malda visados yra susijusi su vienokiais ar kitokiais garbinimo mostais: klauptis, stotis, lenktis, pulti ant veido, žegnotis, lenkti galvą ir tt. Visi šie mostai yra garbinimo ženklai, nekartą net įspūdingesni, negu žodžiai[35]. Jie lydi kiekvieną maldą, keldami aikštėn garbinimą kaip esminį jos sandą.

Šie tad mostai bei ženklai ir kreipia mūsų dėmesį į antropologinę garbinimo pusę, būtent: *kuo* gi žmogus garbina Dievą? Dažnai girdimas atsakymas į šį klausimą, esą žmogus garbinąs Dievą visa savo

---

[34] *Max Scheler*, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Werke, t. VI, Bern 1969, p. 196. — Net ir pastarąjį savo gyvenimo tarpsnį, kai M. Scheleris suliejo Dievą su žmogumi, padarydamas šį « Dievo tapsmo vieta », o religiją « teogoniniu vyksmu », — net ir šiuo metu Scheleris laikė garbinimą kaip nepraeinantį žmogiškojo būvio pradą: Garbinimas lieka; dingsta tik malda kaip prašymas ». Nes esant žmogui Dievo tapsmu, stinga to, kurį būtų galima ko nors prašyti; tačiau nestinga to, prieš kurį pulčiau ant kelių, nes tai jis tampa manyje savimi pačiu. Tai, be abejo, hegeliškoji mintis. Tačiau ir Hegelis garbinimo neneigė (plg. *Max Scheler*, Schriften aus dem Nachlass, Werke, Bern 1979, t. XI, p. 217).

[35] Plg. *Friedrich Heiler*, Erscheinungen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961, p. 321-322.

gyvenimo pilnatve (mintimi, žodžiu, darbu) yra teisingas *subjektyviai*, tačiau jis dar nieko nesako apie garbinimą objektyviai. Nėra abejonės, kad žmogus pačia savo būvio sąranga linksta Dievop ir kad šią linkmę jis gali ir net privalo kelti savo sąmonės švieson: kiekvienas žmogaus žingsnis turi aną linkmę liudyti bei vykdyti. « Omnia ad majorem Dei gloriam » nėra tik jėzuitų ordeno šūkis; tai šūkis paties žmogiškojo būvio. Ir vis dėlto šioje žmogiškojoje visumoje esama skirtinų veiksmų, kuriuos vadiname *garbinimu.* Jie nėra Dievo garbei tik skiriami; jie Dievo garbė *yra.* Steigti banką pinigams skolinti; dirbti fabrike šeimai pramaitinti; dėstyti mokykloje naujosioms kartoms lavinti; nešioti restorane valgių svečiams sotinti — visa tai galima ir reikia daryti Dievo garbei. Mūsų nusistatymas (*intentio*) pergyventi šiuos veiksmus ryšium su Dievu pašvenčia juos, įjungdamas juos į bendrą mūsų būvio linkmę Dievop. Vis dėlto *patys savimi* šie veiksmai krypsta ne tiesiog į Dievą, bet tiesiog į žmogų: jie nėra teologinio, o antropologinio pobūdžio. Todėl nors jie yra pašvęsti mūsų intencija subjektyviai, jie nėra Dievo garbinimo aktai objektyviai. Gi, sakysime, Dievo Kūno šventės procesija, išsitiesusi miesto gatvėmis, *pačia savimi,* vadinasi, objektyviai yra garbinamasis veiksmas, nors jos dalyviai subjektyviai gal norėtų tik pasižiūrėti ar save parodyti, taigi anaiptol ne Dievą pagarbinti. Tačiau kaip pinigų skolinimas iš banko *nepaverčia* skolinamojo veiksmo Dievo garbinimu, nors skolinčiausi pinigų ir bažnyčiai statyti, taip lygiai noras

pasirodyti, tautiniais drabužiais pasipuošus, *nesunaikina* garbinamojo procesijos pobūdžio. Subjektyvi intencija ir objektyvus veiksmo pobūdis yra du esmiškai skirtingi dalykai. Šio tad skirtumo šviesoje ir klausiame: *kuo* gi žmogus iš tikro Dievą garbina? Kas yra ta « garbinančioji būtybė — *ens adorans* », kaip žmogų dažnai vadina religijos filosofija?

Šis klausimas pasidarys mums aiškesnis, jei prisiminsime, kad kiekvienas garbinamasis veiksmas linksta reikštis tam tikromis viršinėmis formomis arba, filosofiškai kalbant, linksta *objektyvuotis*. Dievą garbinąs žmogus savaimingai klaupiasi ar stojasi, savaimingai tiesia rankas ar deda jas ant krūtinės, savaimingai lenkia galvą ar kelia ją dangopi. Nes kūnas yra neatskiriamas nuo dvasios, todėl neišvengiamai dalyvauja ir jos veiksmuose: dvasia byloja kūno mostais. Taip yra visose žmogiškojo būvio srityse; taip yra ir garbinamojoje maldoje. Tačiau vienais tik kūno judesiais ar mostais garbinimas anaiptol neišsisemia. Jis reiškiasi ne tik kūnu; jis peržengia kūną ir objektyvuojasi tuo ar kitu jau šalia kūno esančiu dalyku, pav. apdaru, garsu, padargu, patalpa ar kuria kita regimybe. Garbinimas visados esti apipavidalinamas, suteikiant jam tam tikrą objektyvią bei — daugiau ar mažiau pastovią išraišką (Gestalt). Todėl toliau ir klausiame: *kas* gi yra ši išraiška? *Kuo* gi garbinimas esti apipavidalinamas? Į *ką* jis linksta objektyvuotis ir *kuo* jis iš tikro objektyvuojasi?

Atsakyti į šiuos klausimus nėra sunku. Pakanka tik žvilgterėti į bet kurią religiją, kad galėtume

teigti: *garbinimas objektyvuojasi meno pavidalais.* Žodis čia virsta poezija, mostas — apeiga, garsas — muzika, erdvė — šventove. Garbinimas įgyja sutelktinį pavidalą, kuriame dalyvauja visos dailiojo meno sritys. Kaip pats garbinimas yra daugiau, nei kasdieninės mūsų būties apraiška, taip ir jo objektyvuoti pavidalai peržengia kasdienybę ir ieškosi tokių lyčių, kuriomis anas peržengimas būtų pergyvenamas visa savo gelme. O tai ir yra *menas.*

Todėl R. Guardinio pastaba, kad «liturgija yra gyvenimas virtęs menu»[36], tinka ne tik viešajam, bet ir kiekvienam kitam garbinimo būdui: *garbinimas yra malda, virtusi menu.* Jokia kita maldos lytis — nei prašymas, nei dėkojimas — menu savaime nevirsta. Prašyme ir dėkojime meno yra tik tiek, kiek yra juose garbinimo. Pačiais savimi nei prašymas, nei dėkojimas nesiveržia objektyvuotis ir todėl įgyja meninės išraiškos tik tiek, kiek ši išraiška yra susijusi su garbinamąja žmogaus nuotaika. Garbinimas gi žengia į meną pačia vidine savo linkme. Jis neišsitenka žmogaus sielos viduje. Tai nuostabu, tačiau tai istorinė tikrybė. Kiekvienos religijos garbinimas esti apipavidalinamas giesmėmis, apeigomis, procesijomis, puošniais drabužiais, statulomis, paveikslais, muzikiniais veikalais ir galop šventyklomis kaip tikrąja garbinimo erdve, kurioje susitinka visos meno šakos, sudarydamos vieningą pavidalą, būtent, objektyvuotą garbinimo vienetą.

---

[36] *Romano Guardini*, Vom Geist der Liturgie, Freiburg i. Br. 1961, p. 109.

Lankydamasis Vokietijoje (1980 m. lapkr. 15-19 d.), pop. Jonas Paulius II kalbėjo Müncheno susirinkusiems menininkams: « Bažnyčia yra reikalinga meno. Ji jo reikalinga, kad vykdytų savą pasiuntinybę. Bažnyčia reikalinga *žodžio*, kuris liudija ir skelbia Dievo žodį, kartu betgi yra ir žmogaus žodis... Bažnyčia yra reikalinga *paveikslo*... Naujajame Testamente Kristus yra vadinamas neregimojo Dievo paveikslu arba ikona. Bažnyčia nėra tik žodžio Bažnyčia, bet ir sakramentų, šių šventų ženklų bei simbolių. Ilgą laiką šalia žodžio paveikslai vaizdavo išganymo Naujieną; tai jie daro ir šiandien. Tikėjimas krypsta ne tik į klausą, bet ir į regą, šiuos du pagrindinius žmogaus pojūčius. Tikėjimo tarnybon jungiasi ir *muzika*. Tikėjimas trokšta būti ne tik išpažįstamas bei tariamas, bet ir giedamas. Muzika kaip tik ir nurodo, kad tikėjimas yra džiaugsmo, meilės, pagarbos ir entuziazmo išraiška. Tą patį galima tarti ir apie Bažnyčios santykį su *architektūra* bei *vaizdinamuoju menu* (skulptūra, *Mc.*). Bažnyčia galop yra reikalinga *erdvės* kaip vietos Viešpaties kultui ir Dievo tautos sueigai »[37]. Trumpai tariant, Bažnyčia reikalinga meno visumos, kad garbinimas kaip pats esminis jos veiksmas virstų istorine regimybe.

Šia prasme teisingai pastebi A. Halderis, jog

---

[37] *Papst Johannes-Paulus II. in Deutschland*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 25; offizielle Ausgabe, Bonn 1980, p. 188.

« kulto veikalai yra galimi tik kaip meno veikalai »[38]. Tai nereiškia, pasak to paties Halderio, kad žmogus visų pirma kuria meno veikalų, o tik paskiau įima jų dalį į garbinimą. Anaiptol! Pats garbinimas prasiveržia aikštėn meno veikalais (plg. p. 48). Kulto veikalai savo esme yra *religinės* objektyvacijos. Tačiau garbinamąja savo forma jos savaime virsta menu, nors savo tikslu jos ir siekia ne estetinio pasigėrėjimo, o Dievo garbės. Vis dėlto *pati Dievo garbė ieškosi meninės išraiškos.* Tik žymiai vėliau, išblėsus ar net dingus religingumui, žmogus žvelgia į kulto veikalus jau grynai meno akimis ir jungia juos į meno istoriją. Tačiau net ir šis profaninis žvilgis, vadinasi, atsiradęs jau užu šventyklos durų, nepajėgia panaikinti meno veikalų garbinamojo pobūdžio — bent jų kilmės atveju.

Be abejo, kintant estetiniam tautų skoniui bei stiliui, kinta ir garbinimo objektyvacijų meninės lytys. Tačiau paties garbinimo jos niekad nepalieka. Garbinimas niekad nesiobjektyvuoja nei mokslu, nei filosofija, nei dorove, nei socialiniais papročiais. Mokslo garbinimas yra reikalingas tik tiek, kiek jo reikalingas menas, pirmoje vietoje architektūra. Filosofija garbinime vietos iš viso neturi. Jei filosofas kuria Dievui himną, pav. Tomas Akvinietis, jis kuria jį nebe filosofiškai, o poetiškai, jei sugeba. Dorovė garbinime turi reikšmės tik ta prasme, kad

---

[38] *Alois Halder,* Kunst und Kult, Freiburg i. Br. 1964, p. 47.

garbinimą padaro nemeluotą. Tačiau ir nusidėjėlis — net ir viešasis — gali Dievą garbinti ir iš tikro jį garbina, kaip tai akivaizdžiai rodo gatvinių mergaičių organizuotas dalyvavimas bažnytinėse ispanų procesijose. Socialiniai papročiai garbinimą nekartą tik gadina, įvesdami fariziejinį «aš ne toks» (plg. Lk 18,11), kaip tai regime didikų išsiskyrime iš liaudies, įsirengiant atskirus suolus bažnyčiose feodalizmo tarpsnyje, arba Indijos krikščionyse, kurie, būdami aukštesniųjų kastų, neina komunijos prie altoriaus kartu su parijais, ta žemiausia socialine indų kasta[39].

Tad į ankstesnį klausimą, kas yra žmogus kaip garbinančioji būtybė, galima nūn atsakyti: *tai kūrybinis žmogus*. Žmogus garbina Dievą tuo, jog nešioja savyje aukščiausią galią, būtent, *galią kurti*. Jau seniau esame pabrėžę, kad žmogus garbinime atsitiesia (plg. RF I, 92-95). Garbinimo dialektika yra ta, kad čia žmogus suvokia Dievą kaip didybę (*majestas*), o save kaip ontologinę niekybę, iš nebūties kilusią ir nebūties ertmėje buvojančią. Garbinimo veiksmu Dievas yra pergyvenamas kaip *vertas* būti garbinamas todėl, kad jis savo meile pašaukė mane būti. *Garbinimas yra džiaugsmas, kad esu*. Tačiau kaip tik tuo, kad esu, vadinasi, savo buvimo sąmone žmogus suvokia save kaip nelygstamą vertybę, nes buvimas yra pati didžiausia

---

[39] Plg. *kun. A. Sabaliauskas*, Tūkstančio paslapčių šalyje, Kaunas 1939, p. 86-88.

vertybė ir kiekvienos kitos vertybės pagrindas. Būdamas gi pati didžiausia vertybė, žmogus yra *vertas*, kad Dievą garbintų. Žmogus garbina Dievą ne ontologine savo niekybe kaip kūrinys, kilęs iš *nebūties*, bet antropologine savo didybe kaip kūrinys, turįs *būtį*. Jis tarsi išskleidžia šią būtį prie Viešpaties kojų, tardamas «Šventas, Šventas, Šventas... nes Tu visa sukūrei» (Apr. 4, 8-11). Prieš Dievo sostą padėtas žmogaus vainikas kaip simbolis antropologinės didybės yra meilės mostas Viešpačiui, kilęs iš džiaugsmo nešioti šį vainiką, vadinasi, *būti* kūriniu, kilusiu Dievo meilės žodžiu. Dievo meilė žmogui ir žmogaus meilė Dievui susitinka garbinime ir prasiveržia *menu*, nes «meilė pragysta — c'est l'amour qui chante» (J. de Maistre)[40], suprantant žodį ' pragysta ' plačiausia bei giliausia estetine jo prasme. Kiekvienas meno veikalas, reiškiąsis garbinimu, yra *giesmė*. O kurti meno veikalą yra pati didžiausia žmogaus pajėga. Niekur kitur žmogaus kūrybiškumas nėra toks akivaizdus ir toks įspūdingas, kaip meninėje veikloje.

Ši tad meninė žmogaus veikla ir virsta apipavidalinamąja garbinimo lytimi. Čia nesvarbu, kad ne kiekvienas žmogus yra menininkas, tai yra ne kiekvienas apipavidalina garbinimą *sava* menine pajėga. Čia svarbu tik tai, kad *kiekvienas garbina Dievą meno lytimis*, vadinasi, garbinamąją savo maldą apvelka estetiniais pavidalais, nors šie pavidalai ir būtų ne

---

[40] Plg. *Henri Brémond*, Prière et Poésie, Paris 1926.

jo paties, o kitų sukurti. Tokiu atveju žmogus savą garbinimo proveržį į meną sutapatina su kitų jau objektyvuotais to paties proveržio kūriniais. Kito sukurta giesmė, mano giedama, virsta *mano* giesme; kito sukurtas paveikslas, prieš kurį meldžiuosi, virsta *mano* paveikslu; kito pastatyta bažnyčia, mano lankoma, virsta *mano* bažnyčia. Ne kiekvienas yra Bruckneris. Bet kiekvienas, giedodamas ar net tik klausydamas jo *Te, Deum, laudamus* tampa ' Bruckneriu '. Garbinimo metu visos tos meno lytys, kuriose dalyvauju savo malda ir kuriomis reiškiu savo džiugesį Viešpaties akivaizdoje, yra *mano* lytys. « Kur džiūgauja meilė, ten yra ir šventė — *ubi caritas gaudet, ibi est festivitas* » (J. Chrysostomas), vadinasi, bendruomeninis garbinimas.

Šitoje vietoje užčiuopiame giliausią religijos sąlytį su kultūra. Jau daugiur esame kartote kartoję, kad religija skirtinų savo reiškimosi lyčių neturi: kiekviena religijos lytis yra žmogaus kūrinys, o tuo pačiu kultūrinė. Dievo kenozė gal niekur kitur nėra tokia akivaizdi, kaip religijos regimybėse, nes čia visur byloja Viešpats žmogiškojo būvio pavidalais: čia visur Dievas yra « kaip visi žmonės » (Fil 2,7). Užtat St. Šalkauskis ir vadino kultūrą medžiaginiu religijos pagrindu; medžiaginiu ne ' materijos ' prasme, bet prasme regimo pavidalo, kurį religija iš kultūros gauna, kuriuo ji apsivelka — ne kaip drabužiu, bet kaip ' kūnu ', be kurio ji negalėtų nei buvoti, nei tuo labiau egzistencialiai reikštis. *Religija įsikūnija kultūroje.* Ir tik tada ji tampa istoriniu reiškiniu.

Ir štai, garbinimas kaip tik kuo ryškiausiai ir atskleidžia šį religijos įsikūnijimą kultūros pavidaluose. Menas juk yra grynai kultūrinis dalykas. Nei savo esme, nei savo paskirtimi jis nėra religinis, vadinasi, Dievo-žmogaus santykių padaras. Tačiau garbinimas, savaime verždamasis reikštis menu, teikia kuriamajai žmogaus galiai nepaprastų akstinų menui kildinti bei išvystyti. Gražiausi meno veikalai yra garbinamojo proveržio pasekmės. Pop. Jonas Paulius II minėtoje kalboje Vokietijos menininkams yra teisingai teigęs: « Atimkite iš Europos ar Vokietijos meno istorijos visa, kas siejasi su religija ar krikščioniškuoju įkvėpimu, ir pamatysite, kiek maža beliks »[41]. Tai tinka ne tik Europai. Tai tinka ir Azijos, ir Afrikos, ir Amerikos žemynams. Visuose juose garbinimas yra buvęs pats įtaigiausias ir vaisingiausias tenykščių meno šakų akstinas.

Antra vertus, meninė tos ar kitos kultūros bei tautos nuotaika įtaigauja ir patį garbinimą. Verždamasis reikštis menu, garbinimas tegali juo reikštis taip, kaip yra nusiteikęs to ar kito istorinio tarpsnio, tos ar kitos tautos žmogus. Religinio meno stiliai, ypač architektūros, skulptūros, tapybos, muzikos, esti apipavidalinami pagal dievybės pergyvenimą.

---

[41] *Papst Johannes-Paulus II*, op. cit. p. 184. — Plg. *Hans Urs von Balthasar*: « Gražiausius savo veikalus Vakarų pasaulis pagimdė ir išugdė religijos dvasia. Tai galioja ir klasikiniams senovės veikalams, kurie visi yra kilę iš dievybės garbinimo » (Wer ist ein Christ ?, Einsiedeln 1965, p. 18).

Hinduistų, mahometonų ir krikščionių šventyklos visa savo sąranga yra meniškai skirtingos todėl, kad jose yra garbinamas *kitas* Dievas. Tačiau romaninė, gotinė, renesansinė, barokinė, modernioji krikščionių šventykla skiriasi viena nuo antros todėl, kad čia yra *kitaip* garbinamas tas pats Dievas. O kitaip čia jis yra garbinamas todėl, kad yra pakitęs europinio žmogaus estetinis nusiteikimas. Kintant garbinimo objektui, kinta menas; kintant menui, kinta garbinimo būdas. Garbinimas ir menas sąlygoja vienas kitą ir šis sąlygojimas kuria naujų lyčių tiek garbinimui, tiek menui.

Iš šitokio santykio tarp garbinimo ir meno plaukia didžios svarbos išvada. Sūstant menui, sūsta ir garbinamasis maldos sandas, nes meilė neranda tinkamos ' melodijos ' pragysti, todėl neprasiveržia džiūgavimu. Skurdaus meno metu malda darosi pilka, vis labiau virsdama prašymu, vadinasi, vis didesniu žmogaus vargų stūmimu priekin religijos plotmėje. Religija ar konfesija, kurioje meno yra mažumė, pabrėžia nuodėmingą, sunkią, prislėgtą žmogiškojo būvio pusę, o aptemdo ir net pastūmi šalin šventą, atsitiesusį, džiaugsmingą to paties būvio sandą, sulėkštindama tuo pačiu tiek patį žmogiškąjį būvį, tiek jo santykį su Dievu arba religiją. Štai kodėl Tikėjimo kongregacijos prefektas kard. J. Ratzingeris ir pabrėžia, kad « teologas, kuris nemėgsta meno, poezijos, muzikos ir gamtos, gali tapti net pavojingas. Nes jo aklumas bei kurtumas grožiui anaiptol nėra antraeilis dalykas; jis neišvengiamai atsispindi ir jo teologijoje », o tuo pačiu ir jo sie-

lovadoje (p. 135). Tad savaime, anot Ratzingerio, kyla klausimas: «Jei Bažnyčia ir ateityje privalo keisti pasaulį, darydama jį vis žmoniškesnį, kaip gi ji galėtų savo liturgijoje atsisakyti grožio, kuris yra ankštai susijęs su Prisikėlimo meile ir spindesiu? Ne, krikščionys neprivalėtų taip lengvai nusileisti (čia kardinolas turi galvoje dabartinę liturgiją, *Mc.*): jie turėtų savo bažnyčias paversti *grožio buveinėmis*, o tuo pačiu ir buveinėmis tiesos, be kurios pasaulis taptų pirmuoju (Dantės) pragaro ratu»[42].

Antra vertus, suskurdus garbinimui, skursta ir menas, nes netenka stipraus akstino būti skatinamas bei įkvepiamas. Skurdaus garbinimo metu malda darosi pilka, nes stoksta estetinio pavidalo: silpnas garbinimas nesiveržia aistringai į menines formas. Jis kasdienėja tiek žodžiu (liturginė kalba), tiek drabužiu (tikinčiųjų ir kunigų apranga bažnyčioje), tiek erdve (bažnyčių statyba ir jų apipavidalinimas iš vidaus). *Garbinimo nuosmukis susina meną, o meno nuosmukis susina garbinimą.* Polinkis daug prašyti, o maža garbinti šiandien maldoje yra gana aiškus. Kard. J. Ratzingeris net įspėja, jog «reikia daug ryžtingiau, nei ligi šiol, spirtis racionalistinėms lėkštybėms, tuštiems šnekalams ir sielovadinėms vaikybėms, kurie liturgiją paverčia parapijos ratelių pasižmonėjimu» (op. cit., p. 125). Gar-

---

[42] *Joseph Kardinal Ratzinger*, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Messori Vittorio, München 1985, p. 134, 135.

binamasis sandas čia beveik nebejaučiamas, o tuo pačiu nebejaučiamas ir maldos didingumas. « Polinkis banalizuoti, pasak Ratzingerio, tiesiog šalčiu nukrečia kiekvieną, kuris susiduria su bespalve, nuobodžia, be jokio meninio atspalvio povatikanine liturgija » (t. p.). Prašymas ar dėkojimas garbinimo atstoti negali. Todėl šių maldos formų klestėjimas meno neskleisdina. Tai regėti tiek protestantizme, kuris, suskurdinęs garbinimą, nesukūrė jokio meno stiliaus ir net apnuogino savo šventoves; tiek dabarties mene, kuris, smukęs estetiškai, virsta tiesiog kliūtimi garbinimui, nebegalinčiam reikštis džiūgavimu: meilė neranda jame melodijos, kad galėtų pragysti.

2. Prašomoji malda

Prašymas, kreipiamas į Dievą, yra giliai dialektinis: jis yra suprantamybė, jei Dievas yra manasis Tu; bet jis atrodo esąs prieštara, jei žmogus yra laisvas. Būdamas mano Tu, Dievas buvoja čia pat ir dabar; jis yra ne tik mano kūrėjas, bet ir mano draugas. Todėl, ištiktas bėdos, ir kreipiuos į jį. Juk nėra nieko suprantamesnio, kaip prašyti draugą pagalbos. Antra vertus, aš esu taip pat ir Dievo Tu kaip atsakas į jo meilę. Tačiau toks atsakas galiu būti, tik būdamas laisvas, vadinasi, tik būdamas tokia būtybė, kuri apsprendžia pačią save ir pati šį apsisprendimą vykdo; kuri keičia pasaulį savo pačios jėgomis; kuri galop buvoja drauge su kitomis, taip pat laisvomis, būtybėmis, dalindamasi

su jomis savo laisve. Kur tad čia galėtų likti vietos Dievo veiklai? Juk kiekvienas Dievo kišimasis į žmogiškojo būvio erdvę liestų arba mane patį, arba kitus kartu su manimi buvojančius asmenis, arba pasaulį gamtos prasme ir tuo sunaikintų ar bent sumenkintų arba mano paties laisvę, arba laisvę kitų mano bendrabūvių, arba gamtos dėsningumą. Ar tad prašomoji malda nėra lygi stebuklo troškuliui? Ar ne čia slypi priežastis, kodėl Dievas, mūsų prašomas, paprastai tyli, leisdamas pasauliui eiti sava vaga? Ir ar ši Dievo tyla nepateisina J. P. Sartre ir D. Bonhoefferio teiginių, esą pasaulyje niekas nepasikeistų, jei Dievo ir nebūtų? Trumpai tariant, prašomoji malda, mąstoma filosofiškai, nėra nė kiek mažiau paini, kaip ir garbinamoji malda.

Prašomąja savo forma malda rymo ant tam tikros žmogiškojo būvio interpretacijos, be kurios prašymas būtų psichologiškai neįmanomas, o metafiziškai — beprasmis.

Pats pirmasis ir pagrindinis šios interpretacijos sandas yra mūsų būvio *atvirybė* arba, kaip kitur esame plačiau minėję[43], mūsų *laisvė*. Prašomoji malda yra prasminga tik tada, kai mūsų būvis nėra apspręstas ir tuo pačiu užsklęstas — ne mūsų pačių, o kokių nors svetimų jėgų, buvojančių arba šalia mūsų (pav. gamtos jėgos), arba viršum mūsų (pav. dievybė), arba mūsų būvio sąrangoje (pav. likimas).

---

[43] Plg. *Antanas Maceina*, Dievas ir laisvė, Chicago 1985, p. 14-37.

Kitaip tariant, prašomoji malda yra prasminga tik tuo atveju, jei mūsų būvis nėra apspręstas *būtinybės* — vis tiek koks būtų šiosios šaltinis. Prašomoji malda yra egzistencinė mūsų atvirybės išraiška. Kur nėra atvirybės, ten ir prašymas yra beprasmis. Būtų juk išmonė prašyti Dievą pagalbos, jei mūsų gyvenimas — nuo lopšio ligi karsto — būtų valdomas, kaip graikai tikėjo, likimo, lemiančio net ir dievų būtį. Prašomoji malda yra įmanoma tik tuo atveju, kai likimas virsta dieviškąja apvaizda: Dievas *apveizdi* visa, tačiau jis nieko iš anksto *neapsprendžia* ir todėl mūsų būvio atvirybės neužsklendžia. Todėl mes ir galime jį prašyti, kad jis mums padėtų šią atvirybę užsisklęsti patiems, paverčiant ją mūsų pačių apmatu. Vaizdingai kalbant, Dievą prašyti galima tik tada, kai jis « klumpantį prilaiko », bet pats jo neklupdo; kai « parpuolusiam padeda atsistoti » (Ps 144,14), bet pats jo nepakelia. Dievas yra visų mūsų veiksmų bei įvykių padėjėjas bei globėjas (plg. Ps 45), bet ne *autorius*. Jų autorius esame mes patys. Todėl visi šie veiksmai bei įvykiai yra mūsų veiksmai bei įvykiai, mūsų pačių vykdomi laisvai, todėl atsakingai.

Štai kodėl religinėje sąmonėje ir glūdi įsitikinimas, kad prašyti Dievą būti kurio nors mano veiksmo autoriumi, reiškia jį *gundyti*, vadinasi, elgtis nereligiškai ir net nuodėmingai. Nes tai reiškia neigti savo paties laisvę bei atsakingumą. Prašomoji malda yra priešinga deizmui, kuris suvokia Dievą tik kaip žmogaus kūrėją, bet ne kaip veikėją jo būvyje. Tačiau prašomoji malda yra priešinga ir kvietizmui,

kuriam visa daro Dievas, o žmogus tesąs tik įrankis jo rankose. G. Marcelis yra gražiai pasakęs: « Kodėl negalėčiau mėginti visiškai ir paprastai atsiduoti Dievo valiai? Gi todėl, kad jaučiu, jog visiškai atsiduodamas Dievui, kaip tik neatsiduodu jo valiai »[44] — ta prasme, kad Dievas nori mūsų laisvės, vadinasi, nori, kad veiktume patys kaip laisvos bei atsakingos būtybės. Prašomoji malda pačia savo esme, vadinasi, tuo, kad yra *prašymas*, reikalauja Dievo artumo ir kartu žmogaus atvirumo laisvės pavidalu. Nes neprašo nei žmogus—pamestinis, kuriuo niekas nesirūpina (deizmas), nei žmogus—marionetė, kurį kitas neregimai šokdina (kvietizmas).

Antrasis prašomosios maldos kaip mūsų būvio interpretacijos sandas yra *laisvės nesėkmė*. Mes esame, tiesa, laisvi ir atviri. Tačiau, vykdydami savo laisvę, atsidaužiame į kito laisvę, kadangi buvojame drauge su kitais asmenimis, kurie irgi yra laisvi kaip ir mes patys. Užtat visi esame verste verčiami aprėžti savą laisvę, kad ir kiti galėtų vykdyti savąją ir kad nekiltų kovos visų prieš visus, kurioje nė vienas nelaimėtų. Kaip tik todėl nė negalime savos laisvės vykdyti visu plotu ir ligi galo: dvi visiškai įvykdytos laisvės neišsitenka toje pačioje ertmėje. Nes kiekviena laisvė stengiasi aprėpti visą mūsojo būvio plotą, nepalikdama vietos kito laisvei. Laisvės nesėkmė ryšium su kito asmens laisve yra pats giliausias

---

[44] *Gabriel Marcel*, Journal métaphysique, Paris 1927, p. 259.

ir pats skausmingiausias pergyvenimas. Kitas Aš, plėsdamas savą laisvę be atodairos į mūsąją, virsta mūsų būvio grobiku bei kankintoju pagal teisingus J. P. Sartre žodžius: « Pragaras — tai kiti ».

Maždaug tas pat vyksta ir ryšium su pasauliu *gamtos* prasme. Norėdami apvaldyti gamtą, turime paklusti jos dėsningumui; kitaip jos dėsniai sutraiškintų mus be atodairos. Be abejo, gamtos apvaldymas nuolatos žengia priekin, kadangi priekin žengia ir jos dėsnių pažinimas, o tuo pačiu ir žmogaus gebėjimas šiuos dėsnius taip suorganizuoti, kad jie veiktų pagal mūsų pačių norus bei poreikius, vadinasi, kad jie vykdytų mūsų laisvę. Vis dėlto atskiras asmuo dalyvauja šioje pažangoje tik labai aprėžtu būdu ir tik labai aprėžtą laiką. Pasiektoji pažanga nebepaliečia visų tų, kurie jau mirę; mes patys, gyvieji, irgi nebedalyvausime toje pažangoje, kuri bus pasiekta, sakysime, po šimto metų. Čia tad ir glūdi pažangos dužlumas: pažanga gamtos apvaldymo prasme yra iš esmės nukreipta į ateitį, todėl bereikšmė praeičiai ir mažareikšmė dabarčiai.

Taigi tiek visuomenės, tiek gamtos atžvilgiu mūsų laisvės ryžtas *nepasiseka*. Mes niekad nebuvojame taip, kaip norėtume pagal savus nuosprendžius. Mūsų būvis yra ir lieka pilnas vargo, grėsmės ir pavojų. Galop jis sudūžta mirtimi kaip galutinės nesėkmės regimybė.

Tai egzistencinės filosofijos interpretacija, kuri šią filosofiją priartina prie religijos, kadangi ‘ ašarų klonis ’ čia yra suvokiamas ne kaip dorinė kategorija, o kaip ‘ egzistencialija ’, vadinasi, kaip pri-

klausanti pačiam mūsų būviui ir tuo pačiu esanti jo sąrangoje. Skirtumas tik tas, kad egzistencinė filosofija (M. Heidegger, J. P. Sartre) palieka žmogų nesėkmėje vienišą, versdama prisiimti šią nesėkmę ir ją išdidžiai nešti, regint šiame išdidume savotišką pergalę ir net laimę: šitaip A. Camus interpretuoja Sizyfo mitą. Religija gi kreipia žmogų į KITĄ, kuris yra mūsosios nesėkmės dalininkas — « gyveno tarp mūsų » (Jn 1,14) —, sykiu betgi ir jos pergalėtojas: šitaip krikščionybė interpretuoja Kristaus mirtį bei prisikėlimą.

Religinis kreipinys į KITĄ ir vadinasi *prašomoji malda.* Jos pagrinduose slypi samprata mūsų būvio kaip pasidalinto su anuoju KITU, aukštesniu už šį būvį ir sykiu buvojančiu šiame būvyje. Savais prašymais bei maldavimais religija nurodo, kad žmogus buvoja nevienišas ir kad todėl jo nesėkmė nėra nei neišvengiama, nei neatšaukiama. Nes žmogus turi KITĄ kaip savąjį Tu, kuris dalinasi savo meile ir tuo būdu neleidžia žlugti viskam ir visiškai, kadangi meilė pačia savo esme yra apspręsta amžinybei: mylėti ' iki laiko ' reiškia iš viso nemylėti. Būdamas pats amžinas, Dievas kaip manasis Tu įamžina manyje ir savo meilę. Santykyje su Dievu ne meilė yra ' iki laiko ', o nesėkmė. *Prašomoji malda kaip tik ir yra nesėkmės laikinumo išraiška.* Religija nesėkmės neneigia ir jos menkniekiu nelaiko. Ji tik padaro ją ' iki laiko ' ir tuo būdu sureliatyvina jos galią.

Trečiasis prašomosios maldos sandas, slypįs žmogiškojo būvio interpretacijoje, yra *viltis.* Kaip garbi-

nimas yra iš esmės susijęs su meile, taip prašymas su viltimi. Jau šv. Tomas Akvinietis yra teisingai nusakęs prašymo santykį su viltimi: « Prašymas yra vilties skelbėjas — *petitio est interpretativa spei* » (STh II, 2ae, q. 17). Nes jei nesiviliame, tai nė neprašome. Prašyti be vilties būtų priešinga žmogaus prigimčiai. Tačiau viltis savyje yra daugiau, nei tik psichologinis prašymo įgalinimas. Viltis yra įausta į mūsų būvį kaip sudedamasis jo sąrangos pradas.

Viltis yra susieta su žmogiškosios būtybės buvojimu *laike*. Pergyvendamas laiką, o tuo pačiu ir savo buvimą kaip einantį iš ateities į praeitį, žmogus visados *laukia*. Vis dėlto šį laukimą reikia suprasti ne kaip paprastą laiko slinktį mūsop, kurios turiniui esame abejingi, bet kaip tokią laiko slinktį, kurios turinys mums yra itin svarbus ir vertingas. Paprasta laiko slinktis neturi ryšio su viltimi: mes nesiviliame, kad rytoj saulė užtekėtų. Be abejo, saulei leidžiantis, reikia jos užtekėjimo *laukti*, kadangi tai ateities dalykas, nors ši ateitis būtų tik kelių ar keliolikos valandų tarpsnis. Tačiau viltis čia jokio vaidmens nevaidina, nes saulėtekis žmogiškojoje būklėje nėra nei vertingas, nei nevertingas. Šia prasme ateities slinkimas mūsop yra abejingas laukimas. Tik tada, kai ateities artėjimas liečia mus pačius ir kai šio artėjimo laukiame kaip vertybės, tik tada jo laukiame su viltimi, kad ateis ne tik pats laikas, bet kad jis ateis nešinas ta vertybe, kuri mums rūpi. Viltis yra ne tik laiko bet ir vertės kategorija. *Viltis yra vertinio laukimo sąmonė.*

Antra vertus, viltis yra galima tik tada, kai ateities turinys nėra apspręstas iš anksto. Viltis yra susieta ne tik su vertybe, bet ir su *netikrybe*. Kitaip tariant, viltis išskiria būtinybę. Kas ateina būtinai, to tikėtis nėra jokios prasmės. Viltis yra galima tik *laisvai* ateinančios ateities akivaizdoje. Galiu tikėtis tik to, kas yra ne tik teoriškai nežinoma, bet ir egzistenciškai *atvira*. Bet kaip tik dėl šios atvirybės ir negaliu būti tikras, ar mano lūkestis pasiteisins, virsdamas tikrove. Netikrybė ir viltis yra susijusios pačia savo esme. G. Marcelis pastebi, kad viltis yra priešingybė tiek teisei, tiek prievartai: ko nors vildamiesi, nereiškiame teisės, tarsi jos turėtume į trokštamąjį dalyką; sykiu betgi ir nesispyriuojame, tarsi laukiamas dalykas galėtų būti verčiamas įvykti. Viltis, pasak Marcelio, yra « iš esmės tyli ir kukli; ji visados esti lydima tam tikros nedrąsos; tai « tam tikra nekaltybė (virginité) », besislepianti nuo kiekvieno geidaus žvilgio ar troškimo [45]. Viltis niekad neklausia, ar prašymas išklausytas, nes, anot Marcelio, « klausdamas, ar mano malda iš tikro išklausyta, paverčiu ją demaršu » [46], vadinasi, nebe maldavimu, o reikalavimu. Nuosekliai tad prašomoji malda niekad nėra tokia, jog būtų galima paskiau į ją atsigrįžti ir klausti jos sėkmingumo. Šia prasme « pragmatizmas, sako Marcelis, yra pačios religijos neigimas » (t. p.); neigimas

---

[45] *Gabriel Marcel*, Homo viator, Paris 1944, p. 68.
[46] *Gabriel Marcel*, Journal métaphysique, p. 258.

savo santykio su Dievu kaip manuoju Tu, kadangi naudos ieškojimas paverčia draugą nebe draugu, o kokio nors man naudingo sandėrio bendrininku, sunaikindamas draugystės esmę: « meilė neieško savo naudos » (1 Kor 13,5). Štai kodėl optimizmas ir viltis išskiria vienas kitą. Nes optimizmas kyla iš įsitikinimo, kad mano prašymas tikrai įvyks, gi viltis kyla iš pasitikėjimo, kad mano prašymas *gali* įvykti. Teisingai tad J. Daniélou vadina optimizmą « blogiausiu vilties priešu »[47], kadangi jis neįžvelgia žmogiškojo asmens tragikos — buvoti tarp Dievo laisvės ir pasaulio blogio. Laikydamas blogį paprasta netvarka, galima pašalinti paties žmogaus pastangomis, optimizmas kuria išmoningų teorijų, neva pajėgiančių paversti ateitį visuotine santaika, ir tuo pačiu naikina viltį kaip nedrąsų žmogaus lūkestį Dievo laisvės akivaizdoje.

Vilties santykis su prašymu nušviečia mums ir tikrąjį prašomosios maldos *objektą*. Ko gi mes melsdamiesi iš tikro prašome? Iš sykio atrodo, kad tai tuščias klausimas. Mes juk prašome Dievą visko: sveikatos sau ir kitiems, apsaugos nuo nelaimių, sėkmės savo darbams, paspirties savo pastangoms, taikos visuomenėje, sugyvenimo tarp savęs ir tt. ir tt. Nėra nė vienos mūsų būvio srities, kurią prašomoji malda aplenktų. Net ir kasdieninės smulkmenos, net menkniekiai, net medžiaginiai poreikiai įsijungia į prašymą, kreipiamą Dievo linkui. Gal

---

[47] *Jean Daniélou*, Le Mystère de l'Histoire, Paris 1943, p. 331-332.

niekur kitur žmogus neatsiskleidžia esąs toks elgeta, kaip prašomojoje maldoje.

Tačiau ką tai visa reiškia? Ar šiuo savo visuotinumu prašomoji malda neįgyja egoistinio pobūdžio ir nesunaikina savęs pačios? Ar mūsasis Aš nestoja jos vidurkin, padarydamas Dievą savo reikalų reikalėlių sargu bei tenkintoju? Jeigu taip, tai kodėl prašomojoje maldoje neprivalu, kaip sakėme, dairytis atgal ir klausti, ar mūsų prašymas esąs įvykdytas bei patenkintas? Juk prašydami ko nors sau ar kitiems, turėtume kaip nors ir patirti, ar mūsų prašymas yra virtęs tikrenybe. Ar tad nėra prieštaravimo tarp viltingo lūkesčio Dievo laisvės akivaizdoje ir visiškai konkretaus mūsų prašymo nesiteiraujant, ar jis išklausytas? Atsakymą į tai kaip tik ir teikia prašomosios maldos objekto sklaida.

Kalbėdamas apie viltį, J. Daniélou teigia, kad « tikrasis vilties objektas yra visuotinis pasaulio ir žmonijos likimas »[48]. Viltis, pasak Daniélou, visad krypsta visatos linkui. Mes viliamės prasmingai tik todėl, kad tikime, jog visas pasaulis galų gale bus pervestas « iš gedimo vergijos į Dievo vaikų garbės laisvę » (Rom 8,21). Kitaip tariant, *konkretaus mūsų prašymo viltis yra įausta į visuotinį lūkestį ir į visuotinę viltį.* Nes įvairių įvairiausios mūsų nesėkmės, kurios sudaro prašomosios maldos turinį, nėra nei atsitiktinės, nei tik asmeninės. Jos kyla iš anos, aukščiau minėtos, bendrosios nesėkmės, kuriai bū-

[48] *Jean Danielou,* op. cit., p. 341; plg. p. 337-340.

dingas yra visas žmogiškasis būvis, o kartu su juo ir visas pasaulio gyvenimas. Mūsų pačių nesėkmės tik sukonkretina aną bendrąją nesėkmę ir ją apreiškia mūsų asmeniniame ar visuomeniniame gyvenime. Mums nesiseka todėl, kad visas pasaulis yra blogio karalystė: « pasaulis buvoja piktenybėje » (1 Jn 5,19). Štai kodėl, laukdami Dievo pagalbos *sau*, mes iš tikro laukiame jo viešpatavimo *visuose*. Be šio visuotinio maldavimo bei lūkesčio asmeniniai mūsų prašymai būtų tik išimčių prašymai, vadinasi, prašymai, kad Viešpats skirtinai kištųsi į mūsų padėtį ir ją keistų. Viltis, sutelkta tik apie mus vienus, reikštų ne tik egoizmą, bet kartu ir prašymą stebuklo arba Dievo gundymą. Viltis yra religinė kategorija tik tada, kai išplinta į visumą ir laukia šios visumos perkeitimo Viešpaties galybe.

Būdama visuotinė, viltis ir prašomąją maldą padaro visuotinę. Nors paviršium dažnai ir atrodo, jog mes ko nors prašome tik sau, vis dėlto mūsų prašymo gelmėse slypi prašymas *visko* ir *visiems*. Kiekviena prašomoji malda yra vieno vienintelio prašymo išskleidimas: « Teateinie Tavo karalystė ». Prašomojoje maldoje pasaulis atsiveria kaip Dievo karalystės ertmė, kuri betgi yra sykiu ir blogio ertmė. Mūsų pačių reikalai yra įsipainioję į šią blogio ertmę, todėl mes ir prašome, kad ateitų Dievo karalystė kaip blogio pergalė ir kad kaip tik dėl šios pergalės įvyktų ir mūsų prašymai. Nuosekliai tad *prašomoji malda visados yra eschatologinio pobūdžio*, kadangi Dievo karalystės atėjimas yra kartu ir istorijos užbaiga. Krikščionybė suima prašomosios

maldos esmę į vieną vienintelį maldavimą, kuriuo baigiasi ir pats Naujasis Testamentas ne tik knygos, bet ir Naujosios Sandoros prasme: « Ateik, Viešpatie Jėzau ! » (Ap 22,20). Šv. Augustinas yra prašomosios maldos esmę nusakęs šiais žodžiais: « Neprašykite Dievą nieko kito, kaip paties Dievo — *nolite aliquid a Deo quaerere nisi Deum* » (Serm 331, 5). Nes tik Dievo atėjimu bus pergalėta mūsų laisvės nesėkmė, o tuo pačiu įvyks ir tai, ko maldaujame. Eschatologinis pobūdis išgelbsti prašomąją maldą iš egoizmo ir paverčia ją tikra malda. Kitaip ji būtų tik asmeninis ar visuomeninis rūpestis ir tuo pačiu ne-malda.

3. Dėkojamoji malda

Filosofiškai svarstoma, dėkojamoji malda pasirodo esanti nemažiau paini, kaip ir prašomoji. Dar daugiau: dėkojamosios maldos dialektika yra net painesnė, negu prašomosios maldos. Nes ji veda mus į patį giliausią mūsų būvio matmenį, būtent: į žmogaus sukūrimą ir todėl atsiskleidžia kaip metafizinė pačia savo esme. Be kūrimo matmens dėkojimas būtų toks pat lėkštas, kaip prašymas be eschatologinio matmens. Antra vertus, egzistenciniu savo pavidalu dėkojimas visados yra grėsmingas, kadangi jis žadina ' atlygio ' sąmonę ir tuo būdu menkina meilės santykį su Dievu kaip mūsuoju Tu, kuriam ' atsilyginti ' reiškia išniekinti jo meilę.

Prašomoji malda, kaip sakyta, yra lydima vilties; viltis betgi neleidžia žmogui patikrinti, ar jo prašy-

mas išklausytas. Tad čia ir kyla klausimas: *už ką* gi tuomet galiu ar privalau dėkoti? Dėkoti galima juk tik už tai, ką esu gavęs. Fr. Heileris teisingai pastebi, jog savaimingo dėkojimo esama labai maža. « Paprastai dėkojimą pranoksta prašymas: dėkojamoji nuotaika remiasi išprašyta pagalba varguose ar išprašytu kokio nors mūsų noro įvykdymu »[49]. Tačiau viltis kaip tik mums ir nelaiduoja, kad tai, ko prašome, įvyko ar įvyks. Prašomoji malda, būdama įsiliejusi į bendrinį prašymą « teateinie Tavo karalystė! » netenka kasdienos pobūdžio, vadinasi, pobūdžio visų tų reikalų, kuriuos Dievui dėstome savo lūpomis bei širdimi. Iš prašomosios maldos nekyla nieko konkretaus, už ką privalėtume Viešpačiui dėkoti kaip *tikrai* iš jo gautą dovaną. Prašymo netikrybės akivaizdoje dėkojimas, atrodo, netenką s prasmės. Jei nežinau, ar esu ką nors gavęs, savaime nežinau nė už ką dėkoti. O jei vis dėlto dėkoju, tai, atrodo, ir turiu žinoti, už ką dėkoju.

Ir štai, šis neva ' žinojimas ' kaip tik ir lėkština dėkojamąją maldą. Būdamas įsitikinęs, kad tą ar kitką žmogus yra iš Dievo gavęs, jis sukasdienina savo dėkojimą taip lygiai, kaip sukasdienina ir savo prašymą. Jis prašo Dievą sveikatos ir pagijęs kala lentelę (votum) šalia ' stebuklingojo ' paveikslo, eina Kryžiaus kelius, klauso šv. Mišių ar net keliauja į Šventąją Žemę — pagal tai, *kuo* padėkoti jis buvo žadėjęs prašymo metu. Tačiau šios rūšies dėkojimas

---

[49] *Friedrich Heiler,* Das Gebet, p. 45; plg. p. 389.

niekad neperžengia morališkai—psichologinės plotmės ir tuo būdu niekad nepasiekia tos dieviškosios dovanos, už kurią mes *tikrai* turime dėkoti. Nes kaip prašydamas žmogus niekad negali būti tikras, jog jo prašymas bus įvykdytas, taip ir, prašymui įvykus, jis niekad negali būti tikras, kad tai įvyko *Dievo* galia. O tikras negali būti todėl, kad niekas negali atsekti *priežastingo* ryšio tarp savo prašymo ir jo pasekmės. Šio gi ryšio neatsekus, įsitikinimas Dievo pagalba lieka grynai psichologinis, kuris, objektyviai svarstomas, tikrovės gali ir neatitikti. Tokiu atveju ir dėkojimas už šią subjektyviai tikimą pagalbą lieka tik psichologinis. Betgi jei dėkojamoji malda išsisemia tikinčiojo psichologija, tai ji lieka religijos apraiškų paviršiuje ir nekartą tampa net apgaulinga, kaip tai esti dažnu, sakysime, ligos atveju. Sukonkretinus Dievo galią, mūsų dėkojimas nesykį reiškia regėjimą priežasties ten, kur jos nėra ar kur ši priežastis yra visai kita.

Dėkojimo sukonkretinimas išeina aikštėn ypač *aukoje*. Auka yra nepakeičiamas kiekvienos religijos sandas : kaip nėra tautų be religijos, taip nėra religijų be aukos. Auka yra susijusi ir su garbinimu, ir su prašymu, ir su dėkojimu. Garbinime ji turi giliausios prasmės, nes čia ji tampa žmogaus kūriniškumo reikšmeniu. Skirdamas tą ar kitką Kūrėjui, žmogus išpažįsta, kad jis *visas* yra Dievo ir kad, tarpininkaujant daiktui, jis atiduoda Viešpačiui patį save. Todėl garbinamoji auka yra randama ir krikščionybėje kaip Kristaus auka savam Tėvui : « Aš pagarbinau Tave žemėje, atlikdamas tai, ką buvai man

pavedęs » (Jn 17,4). Daiktinių garbinamųjų aukų krikščionybė neturi. Aukos religija ji yra tuo, kad nuolatos sudabartina vieną vienintelę Kristaus kryžiaus auką liturginių veiksmų metu. Tačiau krikščionybė pažįsta « dvasines aukas » (1 Pt 2,5), kurios esti jungiamos su Kristaus asmenybės auka ant kryžiaus į vieną vienintelį Tėvo garbinimo vyksmą, trunkantį amžiais. Nuosekliai tad garbinamoji auka krikščionybėje nesusikonkretina daikto pavidalu ir nepereina kasdienybėn, iškreipiančion šios aukos prasmę, ką taip ryškiai regime stabmeldiškosiose religijose ar net ir Izraelyje, kurio deginamąsias aukas yra peikę pranašai Viešpaties vardu : « Įgriso man avinų aukos ir įkyrėjo veršiukų taukai. Aš nemėgstu jaučiukų kraujo, nei ėriukų, nei ožiukų (Iz 1, 11)... Meilė yra man malonesnė už auką » (Hoz 6,5).

Žymiai ryškiau auka kasdienėja prašomojoje ir dėkojamojoje maldoje. Pergyvenant Dievą kaip kitą Aš, kuris santykiauja su žmogumi objekto prasme (plg. RF I, 158-162), savaime siūlosi pastanga palenkti sau Viešpatį kokia nors jam ' patinkančia ' auka, kaip kad dovanomis dažnai esti palenkiami mums reikalingi žmonės : viršininkai ir valdovai. « Tikėki man, rašė jau Ovidijus, dovanos vilioja tiek žmones, tiek dievus — *crede mihi, munera capiunt hominesque deosque* » (Ars amandi I, b3). Todėl žmogus, ko nors Dievą prašydamas, nesykį mėgina ' gundyti ' jį konkrečiu pažadu, kurį įvykdysiąs, jei jo prašymas būsiąs išklausytas. Tokių *pažado aukų* esama ne tik stabmeldybėje, bet ir krikščionybėje. Nemaža bažny-

čių, vienuolynų, liturginių reikmenų ar drabužių, statulų, paveikslų ir įvairių įvairiausių kitų daiktų yra atsiradę kaip pažado aukos už tikrai ar tariamai įvykusį prašymą. Dievui skiriamas objektas šiuo atveju neturi garbinamojo pobūdžio; jis yra tik duoto pažado tesėjimas.

Nėra abejonės, kad sąlyginis prašymas, kreipiamas į Dievą — « jei išklausysi manęs, Viešpatie, įrengsiu Tau altorių » — yra ne meilės kreipinys, o savotiškos ‘ derybos ’, net išniekinančios meilės santykį: *pirkliška juk yra derėtis su savuoju Tu.* Sąlyginiame prašyme nyksta eschatologinis prašomosios maldos pobūdis, ir tokiu atveju ši malda telkiasi aplinkui gryną *mano* paties reikalą, kuriam patenkinti Dievas yra ‘ viliojamas ’ tam tikru pažadu, tarsi jis žadamo jam dalyko iš tikro būtų reikalingas. Tai pragmatizmas, o tuo pačiu, kaip sakyta, ir religijos neigimas, nes mylėti negalima sąlygiškai.

Tačiau net ir tuo atveju, kai daiktas yra aukojamas, ne siejant jo su pažadu, o laikant jį tik padėka, jis neišreiškia dėkojimo esmės. Fr. Heileris kreipia mūsų dėmesį į tai, kad dėkojimas kaip ir garbinimas, savaime linksta objektyvuotis, vadinasi, reikštis kokia nors konkrečia regimybe: « Dėkojamoji malda... iš pat pradžios yra buvusi susieta su auka » [50]. Tai vadinamoji *pirmienų* auka (*primitiae*), išplitusi beveik visose pasaulio religijose ir, pasak daugelio, — nuo Aristotelio ligi W. Schmidto

---

[50] *Friedrich Heiler*, op. cit., p. 96.

— sudaranti pačią pradinę aukos lytį[51]. Ji yra ne pažado, o grynos padėkos auka. Bet ir ji suveda dėkojimą į vienkartinį daiktą, kuriuo žmogus 'atsilygina' Dievui už gautąsias dovanas: derlių, medžioklę, žvejybą, vaisingą moterystę, todėl jaučiasi nesąs reikalingas dėkoti *nuolatos*. Čia slypi priežastis to istoriškai patiriamo nuostabaus reiškinio, kad juo aukos gausėja, juo dėkojimas mažėja. « Didžiosiose senovės religijose, sako Heileris, kurios yra buvusios būdingos kaip tik aukomis, randame dėkojamosios maldos žymiai mažiau, negu primityviųjų tautų religijose »[52]. Mat, *auka atstojanti žmogų*. Paaukojęs daiktą, žmogus jaučiąsis 'atsipirkęs', 'atsilyginęs', 'nebeskolingas' (plg. Iš 13; Lk 2). Visa tai kaip tik ir padaro dėkojimą sandėrio su Dievu pasekme. Štai kodėl kaip anksčiau klausėme, ko gi iš tikro mes Dievą prašome, taip dabar, dėkojamosios maldos atveju, klausiame, *už ką* gi iš tikro mes Dievui dėkojame.

Jau minėjome, kad tikrai dėkoti galima tik tada, kai žinome, ką *tikrai* iš Dievo esame gavę. Nes padėkos tikrumas visados yra sąlygojamas dovanos tikrumo. Kas yra ką nors gavęs tik tariamai, tas ir dėkoja tik tariamai, nors pats ir būtų įsitikinęs tiek dovanos tikrumu, tiek padėkos nuoširdumu. Vis dėlto tai būtų tik psichologinis tikrumas: prieš Koperniką žmonės buvo tik psicholo-

---

51 Plg. *Friedrich Heiler*, t. p.

52 *Friedrich Heiler*, op. cit., p. 46.

giškai tikri, esą saulė sukasi aplinkui žemę: pati gi šių dangaus kūnų santykio tikrovė buvo visiškai kitokia. Užtat čia ir kyla klausimas: ką gi mes *tikrai* pažįstame, jog neabejodami galėtume tarti, kad tai esame gavę iš paties Dievo tiesioginiu jo paties veikimu? Juk kiekvienas kasdieninis prašymas *gali* įvykti įvairių įvairiausių — net nevisados žinomų — priežasčių įtaigaujamas. Sveikata, kūdikio gimimas, šeimos santaika, pašaukimo sąmonė, sėkmė darbe ir daugelis kitų kitokiausių reikalų savo esme yra tokie, jog jie nebūtinai reikalauja tiesioginės Dievo pagalbos, kad įvyktų. Todėl ir įvykę, jie nebūtinai rodo į Dievą kaip į «mūsų prieglaudą bei stiprybę» (Ps 45,1), o tuo pačiu nė negali būti pats *tikrasis* dėkojamosios maldos objektas. Kasdienos reikalai yra tiek ankštai susiję su prašančiojo pastangomis, su gyvenamojo laiko bei erdvės aplinkybėmis, galop su gamtos dėsniais, jog vargu ar įmanoma juose aiškiai regėti dieviškosios Apvaizdos ranką. O rasti šią ranką per greitai bei per lengvai reiškia ir dėkoti per greitai ir per lengvai; tai yra, dėkoti tik psichologiškai, neturint šiai padėkai aiškaus tikrovinio pagrindo. Padėka už dienos įvykius tikrai gili ir tikrai prasminga tik tada, kai šie įvykiai yra pergyvenami kaip egzistenciniai ano pagrindo veikmenys, o pats šis pagrindas yra neabejotinai atpažįstamas kaip *tikroji* Viešpaties dovana. — Tačiau kas gi tokiu pagrindu galėtų būti?

Giliau įsižiūrėjus į žmogiškąjį būvį, galima teigti, kad esama tik vieno vienintelio dalyko, kuris yra aiški Dievo dovana, būtent: *mano kaip Aš-būtybės*

buvimas. Jis vienintelis nėra, kaip autoriaus daugiur sakyta, iš ko nors išsivystęs, bet paties Dievo sukurtas jo meilės veiksmu iš nebūties. Aš savą būvį turiu ne savomis pastangomis nužiestą, ne pagamintą jėgomis mano gyvenamosios aplinkos, o ištartą absoliučiu dieviškosios galios žodžiu, ištartą kaip šį visiškai konkretų vienkartinį asmenį. *Esu todėl, kad esu šaukiamas būti.* Buvimas yra absoliuti dovana; absoliuti, vadinasi, *atsieta* ne tik nuo bet kurio kito žemiškojo veiksnio, kuris būtų jo autorius, bet ir nuo manęs paties: *buvimo aš neprašiau.* Buvimas tuo ir skiriasi nuo visų kitų Viešpaties dovanų, kad jis yra neišprašytas ir iš viso neprašytas. Jis yra vienintelė malonė, kuriai tinka šios sąvokos nusakymas: gratia *gratis* data — malonė, duota visiškai *dovanai.* Tai grynas Dievo meilės veiksmas, jokia prasme ir jokiu atžvilgiu neįtaigautas mano prašymo, nes kol manęs nėra buvę, tol nėra buvę nė mano kreipinio Dievop. Dievas pašaukė mane *būti,* neatliepdamas į jokį mano šauksmą: « *Deus creavit te sine te* — Dievas sukūrė tave be tavęs » (šv. Augustinas). Štai kodėl buvimas ir yra vienintelė dovana, ontologiškai *verta* šio vardo, kadangi nesutepta jokios psichologinės ar moralinės priemaišos.

Antra vertus, buvimas yra man didžiausia dovana, kuriai niekas negali nei prilygti, nei jos pralenkti. *Buvimas yra džiaugsmas.* O džiaugsmo peržengti neįmanoma. Džiaugsmas yra vertybė pati savimi ir pati savyje. « Džiaugsmas, sako G. Marcelis, yra pilnatvė. Jis nėra savybė (*la marque*), o pats

būties proveržis »[53]. Todėl buvimas yra vertinamas kiekvienoje būklėje, kadangi kiekvienoje jis išsilaiko kaip džiaugmas. Savo veikale « Broliai Karamazovai » F. Dostojevskis aprašo Dmitrą Karamazovą, kuris, nuteistas Sibiro katorgon, atrado savyje nepaprastos jėgos, galinčios pakelti bet kokią kančią, būtent, *savo buvimą*: « Aš esu — *ja esmj* ». Buvimo akivaizdoje « kas gi yra kančia ? », klausia Dmitras. Seniau jis jos bijojęs, dabar nebebijąs, net jeigu ji būtų ir neapsakoma; kančia juk negalinti sunaikinti buvimo. Buvimo jėga esanti tokia galinga, jog ji nuveikia « kiekvieną kančią ». Buvimas išsilaiko bei prasiveržia kaip džiaugsmas kiekvienoje padėtyje. « Ir tūkstančiuose kentėjimų — aš esu ! Ir kankinamas — aš esu ! Ir ant kuolo pamautas — esu » pabrėžia Dmitras savo broliui Aliošai[54]. Tikėjimo atveju buvimas pratįsta ir po mirties, peržengdamas žemiškojo gyvenimo ribą, o tuo pačiu pratįsta ir džiaugsmas, kad *esu*. Neveltui tad krikščionybė amžinąją būseną Dievuje apvelka džiugesio lytimis, būtent: *vestuvių pokyliu*, o žodį « alleliuja » paverčia šio džiugesio ištara (plg. Apr 19, 1-6).

Šitaip suvokęs savo būvį, žmogus savaime suvokia ir tikrąjį dėkojamosios maldos objektą. Dėkojimas giliausia prasme liečia ne kurį konkretaus mano prašymo įvykimą — tikrą ar tariamą —, o kaip tik

---

[53] *Gabriel Marcel*, Journal métaphysique, p. 230.

[54] *F. M. Dostoevskij*, Sobranie sočinenij, t. X, Moskva 1959, p. 106.

aną pagrindą, kuriuo laikosi visi prašymai ir visokios man teikiamos dovanos. *Dėkojimas savo esme yra dėkojimas už sukūrimą*, vadinasi, už buvimą kaip didžiausią ir neperžengiamą dovaną, kurią visos kitos dovanos kasdienoje tik išreiškia bei vykdo. Dėkoti už sveikatą, sėkmę, santaiką, šeimą, pjūtį reiškia ne ką kitą, kaip dėkoti už atskirus buvimo veikmenis, kurie įgyja prasmės tik buvimo kaip džiaugsmo šviesoje. Džiaugsmas kaip atskirų dovanų pasekmė yra iš tikro džiaugimasis tuo, kad *esu*. Todėl atsieti atskiras dovanas ir jų pažadintą džiaugsmą nuo šio pagrindinio džiūgavimo reikštų suegoistinti anas dovanas ir tuo pačiu suplokštinti dėkojamąją maldą. Dėkojamoji malda, kaip ir visos kitos meldimosi lytys, yra savo esme ontologinė, kadangi ji liečia mūsų būtį kaip pačią pirmąją, pačią pagrindinę ir nebeatšaukiamą Viešpaties dovaną. Kas tad šio dėkojamosios maldos pobūdžio nepaisytų, tas liktų psichologiniame dėkojimo paviršiuje, o tuo pačiu ir žmogaus būvio kasdienybėje, aname M. Heideggerio «*man*», pilname savimeilės ir prietarų.

Dėkojimas religijų istorijoje yra apaugęs tieka visokių iškraipų kaip tik todėl, kad dėkojantysis žmogus paprastai nesuvokia, už ką gi jis pačia savo gelme dėkoja. Tik buvimas kaip tikrasis dėkojimo objektas padaro dėkojamąją maldą nekaltą bei skaisčią, kadangi tik buvimas, kaip sakėme, yra vienintelė dovana, kurios neprašėme. Todėl čia ir dėkojimas savaime darosi nesuteptas jokiu žmogiškuoju noru. *Dėkoti už tai, ko neprašiau ir vis dėlto*

gavau — štai gryniausia dėkojimo esmė. Tokiu nekaltumu bei skaistumu nešinas dėkojimas pereina į garbinimą. Užtat krikščionybė, būdama nuosekliausia religija, ir skelbia, kad amžinybėje dėkojimas įgyja visiško nekaltumo, išskirdamas žmogiškuosius reikalus, o palikdamas tik patį pagrindą, būtent: *būtybės sukūrimą*. Amžinosios būsenos esmė ir yra džiaugtis buvimu ir šiuo džiaugsmu kaip tik dėkoti Kūrėjui: « Vertas esi, mūsų Viešpatie, imti šlovę, pagarbą ir valdžią, nes Tu visa sutvėrei — Tava valia yra ir buvo visa sutverta » (Apr 4,11). Tai amžina nuostabos giesmė Dievo-Kūrėjo akivaizdoje. Gražiausia bei prasmingiausia šios giesmės užuobėga žemėje yra buvęs šv. Pranciškus Asyžietis, kuris ne tiek meldęsis, kiek *malda buvęs* — *oratio factus* (T. Celano) todėl ir dėkojęs visų pirma už sukūrimą bei atpirkimą, už Išganytojo mirtį ant kryžiaus ir už jo pažadą ateiti savo didenybėje [55].

III. MALDOS NAMAI

Melstis galima pavieniui, bet galima ir *bendrai*. Katras būdas religijų istorijoje yra senesnis, tikro atsakymo neturime. Fr. Heileris mano, kad pavienis, kadangi atskiras žmogus dažniau patenka į bėdą, todėl greičiau šaukiasi aukštesniųjų būtybių, negu grupė. O net ir grupei meldžiantis, paprastai jai

[55] Plačiau apie tai autorius yra rašęs « Saulės giesmėje » (Brooklyn 1954, p. 393-420).

vadovauja vienas asmo, kiti gi jungiasi į šią bendrą maldą, ją užbaigdami kokiu nors atsaku (*responsorium*) — krikščionybėje paprastai žodžiu ' amen ', kad tuo bendrą maldą padarytų savąja [56]. Nepaisant betgi asmens egzistencinės pirmenybės maldoje, bendruomeninis meldimasis yra randamas visose religijose. Ir juo labiau religinė sąmonė išsivysto, juo bendruomeninė malda stiprėja, įgydama galop viešojo kulto arba liturgijos pavidalą, kurio subjektas, pasak R. Guardinio, yra nebe Aš, o jau Mes: « Liturgija esti švenčiama ne atskiro žmogaus, o tikinčiųjų visumos », krikščionybėje pačios Bažnyčios [57]. Bendras išganymo ilgesys reikalauja ir bendruomeninės išraiškos, tiek prašant, tiek garbinant, tiek dėkojant [58]. Žmogaus apsprendimas *būti* drauge savaime virsta apsprendimu ir *melstis* drauge.

Tačiau bendrai maldai reikia ir bendros erdvės. Pavienis žmogus gali melstis ir užsirakinęs savo kambarėlyje, kaip į tai yra nurodęs pats Kristus (plg. Mt 6,6). Tačiau bendruomenė savai maldai paprastai renkasi į tam tikrą vietovę, kurią vadiname *šventykla*. Tad, apmąstant maldą, šventyklos apeiti negalima. Ką reiškia, kad žmogus nesitenkina meldęsis savo kambario slaptoje ar būdamas pavienis gamtoje, o renkasi maldai bendrą bei aprėžtą vietą dažniausiai pastato pavidalu? Kas yra visos tos

---

[56] Plg. *Friedrich Heiler*, Das Gebet, p. 53-53.
[57] *Romano Guardini*, Vom Geist der Liturgie, p. 45.
[58] Plg. *Friedrich Heiler*, Das Gebet, p. 422,

bažnyčios, mečetės, pagodos, kurių bokštai stiepiasi dangun tarsi priešingybės Babelio bokštui, kuris irgi turėjęs « siekti dangų » (Pr 11,4), kurio betgi Viešpats nepriėmęs? Yves J. M. Congaras visas šventyklas, išbarstytas po žemės rutulį, vadina « ženklu bei pažadu, kad visa, kas regima ar neregima, kas kūniška ar dvasiška, bus sujungta į vieną vienintelę Dievo ir jo Avinėlio šventyklą »[59]. Tai reiškia: *šventykla turi eschatologinės prasmės.* Ji nurodo ne į dabartinį žmogaus tvirtinimąsi žemėje, kaip Babelio bokštas (« statykimės miestą », Pr. 11,4), bet į būsimąjį žemės perkeitimą, kuriame šventyklų iš viso nebebus, nes šios būsenos šventykla bus pats « Viešpats, visagalis Dievas, ir Avinėlis » (Apr 21,22). Be abejo, istorijai riedant, šventyklos buvoja kaip istoriniai paminklai ir kinta kartu su istorijos kaita. Tačiau *savo prasme* jos peržengia istoriją, kaip ir pačios mūsų maldos peržengia savo turinio kasdienybę. — Kas tad yra šventykla ir kaip maldos vieta, ir kaip eschatologinis reikšmuo?

1. ŠVENTYKLOS KILMĖ

Paprastai šventyklą vadiname *maldos namais*, vadinasi, erdve, kurion tikintieji renkasi melstis, aukoti ir sakramentams priimti. Vis dėlto ši šventyklos samprata yra jos esmei per siaura. Ji išreiš-

---

[59] *Yves M. J. Congar*, Das Mysterium des Tempels, Salzburg 1960, p. 234.

kia ne šventyklos esmę, o tik jos pasekmę arba jos veikmenį žmogaus atžvilgiu. Net ir religijų istorijos šviesoje šventykla kaip maldos namai vargu ar būtų pateisinama. Tiesa, nėra religijų, kurios neturėtų maldos; užtat yra religijų, kurios neturi šventyklų. Malda sudaro kiekvienai religijai vieną iš pagrindinių jos pradų. Apie tai jau esame kalbėję. Tačiau ji nebūtinai turi būti atliekama šventykloje. Esama religijų, kurios savo maldas kalba gamtinėje aplinkoje: miškuose, kalneliuose, prie šaltinių, prie upių ir tt. Nors šios vietovės paprastai ir esti laikomos *šventomis*, vis dėlto jos nėra *šventyklos* mūsąja prasme. Kitaip tariant, meldimasis nebūtinai reikalauja šventyklos.

Net ir apreikštojoje religijoje, kaip ją mums vaizduoja Senasis Testamentas, *pradžioje* šventyklos nerandame. Senojo Testamento patriarchų gyvenime esama maldos ir aukojimo, bet nėra šventyklų — net nė palapinės pavidalu. Kur patriarchai keliavo, ten jie statėsi aukurų, prie jų meldėsi ir aukojo, tačiau, keliaudami toliau, juos nugriaudavo (plg. Pr 8,20; 12,7; 13,18). Taigi ir čia malda bei auka nekildino šventyklos. Naujajame Testamente pats Jėzus, paklaustas samarietės moters, « kur reikia garbinti » Viešpatį: gamtinėje aplinkoje (« šitame kalne »), ar šventykloje (« Jėruzalėje esanti vieta »), atsakė: « Dievas yra dvasia, ir jo garbintojams reikia garbinti dvasia ir tiesa » (Jn 4,20-24). Tai irgi nurodymas, jog *malda ir šventykla nesiriša savo esmėje.* Trumpai sakant, malda yra atliekama jau esančioje šventykloje, tačiau šventykla iš maldos nekyla.

Reikia melstis šventykloje, kai jos jau esama. Bet galima melstis ir be šventyklos, kai jos nesama. O kodėl šventykla yra statoma, tai klausimas, peržengiąs maldos sąrangą. Kad kuri nors religija imtų kurtis šventyklų, ji turi susieti žmogų su Dievu *ypatingu* santykiu, kuris reiškia daugiau, negu malda.

Visos gamtinės religijos, kurios neturi šventyklų, neturi nė dievybės paveikslų: jų dievai gyvena gamtoje kaip beveidės jėgos. Šie dievai, leidžiasi, tiesa, garbinami, tačiau jie laikosi atstu nuo žmogaus. Ir atvirkščiai, visos gamtinės religijos, kurios turi šventyklų, turi ir dievybės vaizdų — paprastai žmogaus veido. Jų dievai leidžiasi ne tik garbinami, bet ir vaizduojami. Tačiau dievybės vaizdavimas yra galimas tik tada, kai ši dievybė buvoja žmogiškojoje plotmėje. Mes tai vadiname antropomorfizmu arba sužmoginimu, nes čia dievybei esti priskiriami žmogiškieji bruožai, žmogiškosios savybės, netgi žmogiškosios silpnybės bei nusikaltimai, kaip tai, sakysime, yra buvę graikų religijoje. Tačiau kaip tik šiuo sužmoginimu dievybė nustoja buvojusi atstu nuo žmogaus. Ji darosi žmogui artima ir gyvena kartu su juo. Ir štai, ši žmogaus artumoje gyvenanti dievybė ir esti vaizduojama: paveikslu ar statula, o šiai pavaizduotai dievybei esti tada statoma šventykla, jog ir ji turėtų namus, kaip juos kad turi žmogus.

Taigi: *šventyklos kilmė glūdi dievybės įtraukime į žmogiškojo buvimo plotmę.* Jei Dievas buvoja tarp žmonių, tai jis turįs turėti ir erdvę, kurioje gyventų. Šią erdvę ir vadiname šventykla. Tai šventa vieta,

nes joje gyvena pats Viešpats; tai maldos namai, nes čia žmogus stovi Aukščiausiojo akivaizdoje, kad su juo kalbėtųsi; tai aukos vietovė, nes čia žmogus pergyvena save kaip kūrinį ir šį pergyvenimą reiškia sava auka. Visi religiniai veiksmai tokiu atveju esti perkeliami šventyklon, kadangi joje buvoja Dievas. Kol Dievas gyvena gamtoje kaip pirmykštė galybė, tol meldžiamasi ir aukojama gamtoje, šventyklų nestatant. Tačiau kai tik Dievas nužengia į mūsojo būvio plotmę, apsigyvendamas tarp žmonių ir prisiimdamas jų bruožų, tuoj pat įrengiama jam buveinė. Trumpai tariant, *šventykla savo esme yra Viešpaties gyvenvietė tarp žmonių; tai Dievo regimybė istorijoje.*

Kad taip iš tikro yra, galima labai aiškiai regėti Senojo Testamento religijoje. Jau sakėme, kad patriarchų laikais šventyklų nebuvo. Tiesa, Viešpats jiems pasirodydavo, su jais kalbėdavosi, net sudarė su jais sutartį, tačiau jis ir vėl pasitraukdavo į savąją plotmę. Patriarchų religijoje, kaip gražiai pastebi Y. M. J. Congaras, Dievas buvo «dar tik praeinantis svečias»[60]. Jis nepasiliko su žmonėmis visą laiką, todėl ir nebuvo reikalingas ypatingos vietos savam buvojimui. Tačiau kai tik Dievas, išvedęs Izraelį iš Egipto, tapo šios tautos istorijos veiksniu, tučtuojau jis pats pareikalavo šventyklos kaip gyvenvietės savoje tautoje. Dievas tarė Mozei: «Jie privalo padaryti man šventovę, kad gyven-

---

[60] *Yves M. J. Congar*, op. cit. p. 14.

čiau tarp jų » (Iš 25,8). Neregimos Galybės pavidalu Viešpats gyveno su savo tauta jau nuo Abraomo laikų. Tačiau dabar Dievas nori šį gyvenimą reikšti *regimu* būdu. Jis nori šventyklos, kad jo buvojimas tarp izraelitų būtų kasdien pergyvenamas kaip esamybė čia pat ir dabar. Tarp šventyklos ir Viešpaties buvojimo tarp žmonių esama esminio ryšio, ir šį ryšį atskleidžia pats Dievas.

Nepaprastai būdinga dar ir tai, kad pats Dievas įsako izraelitams pagaminti jam šventyklą « buto pavyzdžiu » (Iš 25,9). Jis pats vadina savo gyvenvietę *butu* (Iš 26,1), kuris turįs būti įrengtas taip, kaip ir žmonių butai: « Jūsų įrangos pavyzdžiu » (Iš 25,9). O kadangi dykumose klajoją izraelitai gyveno palapinėse, tai ir Viešpaties butas turėjo būti palapinės išvaizdos, tiesa, išklotas brangiais kilimais, išpuoštas auksu ir brangakmeniais, užsklęstas uždanga « iš mėlyno ir raudono purpuro » (Iš 26,36), nes tai buvo Aukščiausiojo būstas. Vis dėlto tai buvo būstinė, panaši į žmonių būstines. Pirmoji tad apreikštosios religijos šventykla buvo sukurta žmogaus buto pavyzdžiu, būtent, kaip *nomadų palapinė.*

Čia kaip tik ir aiškėja šventyklos esmė. *Šventykla yra Dievo gyvenvietė tarp žmonių,* todėl ji gauna ir žmogaus buto išvaizdą. Dievas nenori savo transcendencijos arba nuotolio nuo žmonių pabrėžti kokios nors keistos buveinės pavidalu. Būdamas arti žmonių, su jais ir tarp jų, jis renkasi *palapinę* kaip savo Namų ‘ stilių ’, nes šio stiliaus anuo metu buvo visi izraelitų butai. Be abejo, Izraelis šiai palapinei

kaip Dievo buveinei aukojo aukso, sidabro, purpuro, brangakmenių, kilimų, akacijos medžio lentų ir daugybę įvairių kitų daiktų, kad Viešpaties namai virstų tikru meno veikalu; pats Dievas nurodė net menininkus, « Besalelį, Uro sūnų » ir « Oholiabą, Achisamako sūnų » (Iš 31,2-6), kurie turėjo jam butą įrengti, žadėdamas pripildyti juos « Dievo dvasios išmintimi ir įžvalga, kad kiekvienam darbui apmestų planų ir juos įvykdytų aukse, sidabre ir varyje » (Iš 31,3-4). *Dievo gyvenvietė turėjo būti verta savo Šeimininko.* Nepaisant betgi viso šio puošnumo, pirmoji Izraelio šventykla buvo palapinė, panaši į visas kitas klajoklės tautos palapines.

Kaip griežtai šis šventyklos panašumas į žmogaus gyvenvietę buvo paties Dievo saugojamas, regime antrojoje Karalių knygoje, būtent, pokalbyje tarp pranašo Natano ir karaliaus Dovydo. Nugalėjęs savo priešus bei varžovus, Dovydas sustiprino Izraelio valstybę ir pasistatė net rūmus. Vieną dieną jis tarė pranašui Natanui: « Štai, aš gyvenu namuose iš kedrų, o Sandoros skrynia tebestovi palapinėje » (2 Kar 7,2). Tuo Dovydas norėjo pasakyti, kad jis esąs pasiryžęs ir Viešpačiui pastatyti namus iš kedrų. Pranašas Natanas tuoj pat sutiko su šiuo planu: « Daryk visa, kaip tau atrodo, nes Viešpats yra su tavimi » (7,3). Tačiau dar tą pačią naktį « prabilo Dievas Natanui » ir atmetė Dovydo sumanymą. Natanas turėjo eiti pas Dovydą ir jam Viešpaties vardu pranešti: « Tu norėtum pastatyti man namus kaip gyvenvietę? Aš niekad nesu gyvenęs namuose nuo to laiko, kai išvedžiau Izraelio

vaikus iš Egipto lig pat šios dienos. Aš keliavau su jais kartu palapinėje. Argi kada nors bent žodeliu aš prasitariau Izraelio vadams: kodėl nepastatote man namų iš kedrų medžio? » (1 Sam 7, 6-8).

Dievo atsakymas Dovydui labai aiškus : Viešpats nenori, kad jo gyvenvietė skirtųsi nuo žmonių gyvenviečių. Kol izraelitai gyveno palapinėse, tol ir Dievas gyveno palapinėje, nors šioji ir buvo puošnesnė, negu kitos. Tiesa, izraelitai dabar jau virto sėsliais, pradėjo statytis pastovių namų. Tačiau tai dar tik pradžia. Dar per anksti statyti ir Dievui pastovius namus. Iš esmės Dievas Dovydo sumanymo neatmetė. Jis tik kalbėjo, jog pats Dovydas dar neprivaląs statyti jam šventyklos pastovių namų pavidalu. Tai padarysiąs Dovydo įpėdinis: « Jis pastatys Namus mano Vardui » (2 Kar 7,13). Ir iš tikro, Saliamonas pastatė didingą šventovę kaip « Namus Viešpačiui » (3 Kar 6,1), į kuriuos buvo perkelta Sandoros skrynia (plg. 3 Kar 8,6) ir padėta « po cherubinų sparnais » (t. p.). Sėslia tapusioje tautoje ir šventykla turėjo būti jau pastovūs namai.

2. Šventyklos pobūdis

Šventykla tad yra Dievo gyvenvietė žmonių istorijoje. Kokiu būdu Dievas šventykloje gyvena, priklauso nuo atitinkamos religijos nusistatymo bei jos teologijos: stabmeldiškosiose religijose Dievas gyvena šventykloje paprastai *paveikslo* būdu; Izraelio religijoje jis gyveno *simboliniu* Sandaros Skry-

nios pavidalu; katalikų Bažnyčios šventyklose Dievas gyvena *tikroviškai* Šv. Sakramente. Kiekvienu tačiau atveju šventykla reiškia daugiau, negu tik maldos namus. Šventykla visų pirma yra *Dievo Namai*, o kaip tokie kartu ir *maldos namai*, kuriuose visa, kas profaniška, neturi rasti vietos, kadangi malda pačia savo prigimtimi yra sakralinis dalykas. Ji nėra žmogaus susitelkimas prieš darbą; ji nėra savo vargo apmąstymas; ji nėra gilinimasis į pasaulio ar gyvenimo prasmę; malda yra asmeninis pokalbis su pačiu Dievu kaip savuoju Tu. Gi šventa yra visa, kur Viešpats gyvena ir kur žmogus ateina atskleisti jam savo širdies. Abu šie sandai — gyvenimas iš Dievo pusės ir meldimasis iš žmogaus pusės — yra šventi savyje, todėl jie pašvenčia ir šventyklą su visa jos įranga. Jie išskiria maldos namus iš profaninės srities todėl, kad tai yra Dievo Namai. Štai kodėl ir izraelitų pirmoji šventykla, nors ir būdama tik palapinė, vis dėlto buvo *kitaip* įrengta, negu visos kitos kasdieninės palapinės.

Šis sakralinis šventyklos pobūdis ir išėjo aikštėn Kristaus santykyje su Jeruzalės šventykla. Visi keturi evangelistai liudija, kaip Kristus išvarė pirklius iš šventyklos, vadindamas ją *Tėvo Namais*, o tuo pačiu ir *savo Namais*, kurių nedera paversti prekybos namais: « Nedarykite iš mano Tėvo namų prekybos namų » (Jn 2,16). Kadangi tačiau « aš Tėve ir Tėvas manyje » (Jn 14,10), ir visa, kas yra Tėvo, yra sykiu ir Kristaus (plg. Jn 17,10), tai Kristus ir sako: « Mano Namai vadinsis maldos namais, o jūs padarėte iš jų galvažudžių olą » (Mt

21,13; plg. Mk 11,17; Lk 19,46). Šventykloje reikia ne prekiauti, moderniškai kalbant, ne diskutuoti, ne politikuoti, ne linksmintis, o *melstis*. Melstis gi reikia joje todėl, kad čia gyvena Dievas. Būdamas istorijos Dievas ir Dievas istorijoje, jis pats reikalauja sau regimybės šiam buvojimui, vadinasi, reikalauja šventyklos, kuri šiam tikslui esti žmogaus sukuriama ir Bažnyčios pašventinama. Šventykla nekyla iš maldos, bet *malda eina į šventyklą*, kadangi ši yra tinkamiausia jai vieta.

Santykis tarp šventyklos ir maldos kaip tik ir paryškina šventyklos sampratą bei reikšmę. Kas laiko šventyklą nereikalinga, tas suvokia ją *tik* kaip maldos namus ir yra teisus sava pažiūra, nes melstis reikia iš tikro «dvasia ir tiesa» (Jn 4,24). Maldai kaip tokiai, vadinasi, žmogaus kalbai su Viešpačiu, nereikalinga jokia erdvė — nei gamtinė, nei kultūrinė. Kas gi šventyklą pripažįsta, tas suvokia ją kaip Dievo regimybę istorijoje, kaip išraišką Viešpaties buvojimo tarp žmonių, kaip erdvę, kurion šie sueina Dievui nusilenktų ir jį pagarbintų. Šia prasme šventykla yra neatstojama. Šia prasme ji yra būtinas pradas kiekvienos religijos, kuri pergyvena Dievą kaip buvojantį istorijoje. Todėl prieštaravimas yra pripažinti Dievo įsikūnijimą bei jo pasilikimą su mumis «iki pasaulio pabaigos» (Mt 28,20) ir sykiu neigti šventyklos reikalingumą arba laikyti ją tik praeinančios maldos erdve, kurią po valandėlės galima paversti susirinkimo ar net ir šokių vieta.

Šventyklos ir maldos santykiu galima išaiškinti ir dialektinį Jėzaus santykį su šventykla: jis *neigia* šventyklos būtinybę maldai, tačiau teigia šventyklą kaip jo Tėvo ir jo paties Namus. « Ateina valanda ir dabar jau yra, kai tikri garbintojai garbins Tėvą dvasia ir tiesa » (Jn 4,23). Antra vertus: « Iš mano Tėvo namų nedarykite prekybos namų (Jn 2,16)... Mano namai vadinsis maldos namai » (Mt 21,13; plg. Mk 11,17; Lk 19,46). Tai reiškia: Kristus leidžia žmogui garbinti Dievą savo viduje — nebūtinai « ant šio kalno ir ne Jeruzalėje » (Jn 4,21). Tačiau jis draudžia paversti šventyklą pasaulinių reikalų erdve arba ana « plėšikų lindyne » (Mt 21,13) kaip šių reikalų simboliu. *Tikrieji maldos namai yra žmogaus dvasia, tačiau tikrieji Dievo Namai arba Dievo buveinė istorijoje yra šventykla.* Čia glūdi pagrindas, kodėl pirmieji krikščionys meldėsi visur: « savo namuose čia vienur, čia kitur jie laužydavo duoną, drauge vaišindavosi, džiugia ir tauria širdimi garbindami Dievą » (Apd 2,46-47). Bet jau net ir persekiojimų metu jie pradėjo statytis šventyklų, taip kad persekiojimai lietė ne tik asmenis, bet ir šventyklas, jas griaunant [61].

Logos įsikūnijimu Dievas įėjo į istoriją ypatingu būdu, gi pažadas pasilikti su tikinčiaisiais « iki pasaulio pabaigos » (Mt 28,20) Viešpaties buvojimą istorijoje padarė visiškai egzistencinį. Todėl krikš-

[61] Plg. Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von *Hubert Jedin*, t. I., Freiburg i. Br. 1962, p. 325-327.

čioniškoji šventykla kaip tik ir turėjo šį Dievo pasilikimą istorijoje regimai vaizduoti bei skelbti ir tuo pačiu kurti erdvę, kurioje tikinčiųjų bendruomenė Viešpaties buvojimą išpažintų ir kulto apeigomis reikštų. Krikščioniškoji Evangelija bei teologija savaime vedė krikščionis į šventyklos kūrimą bei ugdymą. Užtat ir pradinis stabmeldžių priekaištas, esą krikščionys šventyklų neturį, truko tik trumpą laiką. Jei Dievas gyvena istorijoje, tai jis turi ir Namus, kurie šį jo gyvenimą vaizduoja. Krikščioniškoji šventykla rymo ant pagrindinio krikščionybės įvykio, kad Logos « tapo kūnu ir gyveno tarp mūsų » (Jn 1,14). Nuosekliai tad šventyklos sampratos išblukimas yra ženklas, kad ir įsikūnijimo tiesa mūsų sąmonėje yra apiblukusi. Nes šiuodu dalyku yra neatskiriamu vienas nuo kito. Įsikūnijimas veda į šventyklą, ir šventykla išreiškia įsikūnijimą.

Bet čia pat kyla klausimas : ką gi krikščioniškoji šventykla privalo *regimai* vaizduoti ? Kitaip tariant, kokiu pavyzdžiu ji privalo būti statoma ? Senojo Testamento šventykla, kaip sakėme, buvo įrengta žmogaus buto pavyzdžiu : pradžioje kaip palapinė, vėliau kaip gyvenamieji namai. Dievo gyvenvietė Senajame Testamente esmiškai nesiskyrė nuo žmogaus gyvenvietės. Ar šis pavyzdys liko ir krikščionybėje ? Ar naujoji įsikūnijusio Dievo religija statėsi šventyklų, irgi nusižiūrėdama į žmogaus namus ? L. Uspenskis teisingai pastebi, kad šventykla gali turėti įvairių pavidalų ir gali būti statoma pagal to ar kito laikotarpio skonį bei dvasią ; « ta-

čiau jos prasmė buvo ir lieka visados ta pati »[62]. Tai reiškia: kiekviena tauta ir kiekviena epocha atsiskleidžia šventyklų statyboje savo pobūdžiu, tačiau formų įvairumas visados remiasi tos pačios tikėjimo tiesos vienybe. Kokia tad tikėjimo tiesa slypi krikščioniškosios šventyklos statyboje? Ne kuri kita, kaip tik Kristaus buvojimas istorijoje arba anas pažadas pasilikti su žmonėmis « iki pasaulio pabaigos » (Mt 28,20). Betgi kokiu *pavidalu* Kristus buvoja istorijoje ir ką šis jo buvojimas reiškia? Štai klausimas, kurį naujoji religija privalėjo atsakyti, kad jos šventykla nenustotų prasmės.

3. Šventykla kaip simbolis

Tačiau atsakyti į šį klausimą nelengva todėl, kad, prisikeldamas ir įžengdamas į dangų, Kristus istoriją *regimai* kaip tik paliko. Senajame Testamente Dievas gyveno tarp izraelitų Sandoros Skrynios prasmenimi: tai buvo visiškai konkretus daiktas, kuris Dievui atstovavo, pats nebūdamas Dievas. Todėl šis daiktas ir reikalavo tam tikros erdvės kaip Dievo gyvenvietės. Betgi krikščionybėje? Jėzus iš Nazareto kaip žmogumi tapęs Dievas buvo irgi visiškai konkreti asmenybė, kurios buvimas istorijoje nekėlė jokių sunkenybių. Tačiau ši asmenybė kentėjo, mirė, prisikėlė ir grįžo pas savo dangiškąjį

[62] *L. Uspensky*, Essai sur la Théologie de l'Icone dans l'Eglise orthodoxe, Paris 1960, p. 24.

Tėvą. Kaip tad gyvena Kristus istorijoje *po* šio grįžimo? O jeigu jis iš tikro tarp žmonių gyvena, tai kaip privalo būti ši jo gyvenvietė *regimai* vaizduojama? Senajame Testamente Dievas gyveno tarp žmonių kaip būsimojo Mesijo viltis; Mesijo, kuris turėjo Izraelio tautą gelbėti bei ugdyti. Nūnai gi šis Mesijas jau yra atėjęs, jau sujungęs žmoniją su Dievu ir tuo savo pasiuntinybę įvykdęs. Ką tad reiškia tolimesnis jo buvojimas istorijoje? Atrodo, kad ana viltis, kuria buvo grindžiamas Dievo gyvenimas Izraelio tautoje, yra dingusi, nuprasminant tuo būdu ir Kristaus pasilikimą žemėje.

O vis dėlto šis įspūdis yra apgaulus. Jis būtų tikras, jei Kristaus grįžimas pas Tėvą būtų galutinis. Tačiau jis kaip tik nėra nei galutinis, nei visiškas. *Galutinis* jis nėra todėl, kad Kristus pažadėjo vėl grįžti pasaulio teistų ir istorijos užbaigtų — «didžia galybe bei didenybe» (Mt 24,30). *Visiškas* jis nėra todėl, kad Kristus kiekvieną sykį, švenčiant Eucharistiją, nužengia į mūsąjį būvį ir gyvena tarp mūsų *tikroviniu* būdu. Tai rodo, kad ir po savo įžengimo į dangų Kristus istorijos nepaliko taip, jog jo čia nebūtų jokia prasme; jis tik pakeitė savo buvojimo *būdą*: «Štai aš esu su jumis visas dienas» (Mt 28,20) — iki pat antrojo savo atėjimo, įvyksiančio ne nakties slaptoje, kaip Betliejuje, bet visų tautų akivaizdoje (plg. Mt 24,30). Nuosekliai tad dabartinis Kristaus buvojimas istorijoje yra taip lygiai pagrįstas laukimu bei viltimi, kaip ir Izraelio tautoje. Yra pasikeitęs tik laukimo objektas. Izraelis laukė ateinant Mesijo kaip Gelbėtojo; krikščionys

laukia to paties Mesijo kaip Atbaigėjo bei Teisėjo. *Pasaulio perkeitimas yra krikščioniškosios vilties objektas*; vilties, kuri yra laiduojama kaip tik Kristaus buvojimu istorijoje arba pasilikimu « visas dienas ». Tuo, kad Kristus prisikėlė ir įžengė dangun, jis nė kiek nesumenkino savo santykio su istorija. Kaip Senajame Testamente Sandoros Skrynia buvo nuolatinis skelbimas, jog Viešpats gyvena tarp izraelitų ir jog jis tesės savo pažadą siųsti Mesiją, taip ir Kristaus buvojimas istorijoje Eucharistijos pavidalu yra laidas, kad pasaulio atbaigimas iš tikro įvyks. Savo įsikūnijimu pasaulio išganymą pradėjęs, Kristus užbaigs jį antruoju savo atėjimu. Ir štai, kaip tik šio atėjimo viltimi jis ir gyvena tarp mūsų, kaip tarp izraelitų gyveno Mesijo viltimi.

Tuo atsakome į klausimą, kaip turi būti statomos bei įrengiamos krikščioniškosios šventyklos. Krikščioniškoji šventykla, kaip ir bet kuri kita, yra regimybė Dievo buvojimo istorijoje. Tai visuotinė ir pati giliausia jos prasmė, kuri niekados neprivalo būti prarasta. Tačiau Kristaus buvojimas istorijoje vyksta antrojo jo atėjimo šviesoje arba, kitaip tariant, *eschatologiniu* atžvilgiu. Tai reiškia: Kristus gyvena istorijoje ne kaip istorinė asmenybė, kaip kad jis gyveno žemiškosios savo būties metu Palestinoje; jis taip pat negyvena nė kaip prasmuo Sandoros skrynios pavidalu, kaip tai buvo Senajame Testamente; jis negyvena nė kokio nors paveikslo pavidalu, kaip tai randame stabmeldžių šventyklose. *Kristus gyvena tikroviniu Eucharistijos sakramento būdu*, kuris yra mūsų švenčiamas jo

atminimui «iki jis ateis» (1 Kor 11,26). Eucharistija visados esti švenčiama eschatologiškai, vadinasi, žvelgiant į Kristų kaip į tokį, kuriam duota «visa valdžia danguje ir žemėje» (Mt 28,18), kad jis ją, atėjus antrajai laiko pilnybei, išskleistų visatoje ir tuo atiduotų Tėvui visuotinę karalystę. Kristaus sėdėjimas Tėvo dešinėje yra ne kas kita, kaip perkeistosios ir atbaigtosios būties vaizdas. Nužengdamas ant mūsų altorių Eucharistijos šventimo metu, Kristus skelbia, kad tiek mūsų pačių, tiek viso pasaulio būtis eina atbaigimo linkui ir kad mūsų buvimas pakeliui (*in via*) iš tikro yra buvimas pakeliui į perkeitimą. Krikščioniškoji šventykla yra strėlė, rodanti šio perkeitimo kryptimi.

Jei tad krikščioniškoji šventykla yra regimybė Kristaus buvojimo istorijoje, tai reiškia, kad ji privalo būti statoma ir įrengiama perkeistosios būties arba eschatologijos šviesoje. Eschatologinis bruožas yra ta gairė, kuri turi vadovauti visai krikščioniškosios šventyklos sąrangai. Konkrečiai kalbant, tasai pavyzdys arba modelis, pagal kurį krikščioniškoji šventykla privalo būti kuriama, yra būsimas perkeistasis pasaulis. Nes Kristus, grįžęs pas Tėvą, jau gyvena šiame perkeistajame pasaulyje. Nuosekliai tad ir jo buveinė mūsų žemėje turi būti ne kuri kita, kaip tik anos perkeistosios būties nužengimas į mūsų erdvę ir šios erdvės apipavidalinimas žmogiškuoju būdu. *Krikščioniškoji šventykla turi būti būties perkeitimo išraiška žmogiškuoju kūriniu.* Užtat jei šio atžvilgio, statant krikščioniškąją šventyklą, nėra paisoma, tai ir pats statinys kaip šventykla

netenka savos prasmės. Eschatologijos neatspindinti šventykla klastoja Kristaus buvojimą istorijoje. Šventykla krikščionybėje nėra jokia atsitiktinybė, kaip ji nėra atsitiktinybė nė vienoje religijoje. Todėl ir jos regimas vaizdas negali būti kuriamas savavališkai, pražiūrėjus ar net paneigus tikrąją jos prasmę. — Ką visa tai betgi reiškia kasdienoje?

Perkeistoji būtis arba atbaigtasis pasaulis krikščionybės yra nusakomas *Dievo Miesto* arba *Naujosios Jeruzalės* prasmenimi. Tai vaizdas, kurį, šv. Jonas apaštalas mums yra perteikęs savais regėjimais: « Aš, Jonas, mačiau Šventąjį Miestą, Naująją Jeruzalę, nužengiančią iš dangaus nuo Dievo » (Apr 21,2). Šis šventasis miestas arba Jeruzalė turįs « didelį ir aukštą mūrą su dvylika vartų » (21,14); visais savo mastais jis esąs lygus: « jo ilgis, aukštis ir plotis » yra toks pat (21,16); jo sienos pastatytos « iš jaspio akmens », o pats miestas « iš gryno aukso »; miesto pamatai išpuošti « visokiais brangiais akmenimis »; miesto gatvės — « grynas auksas, kaip perreginias stiklas »; miestui apšviesti nereikia « saulės ar mėnulio »: jį apšviečia Dievas iš vidaus, « ir jo žiburys yra Avinėlis » (Apr 21,18-23). Be abejo, visa tai nėra Dievo Miesto ' architektūra '; tačiau tai *pradai*, kurie perkeistojoje būtyje išeina aikštėn, būtent: dalių darna, vidinio grožio prasiveržimas, šviesa iš vidaus. Naujoji Jeruzalė kaip atbaigtojo pasaulio prasmuo slepia savyje visa, ką tik gražaus žmogaus vaizduotė gali sukurti, nes grožis yra perkeitimo regimybė; grožio pralenkti nebegalima. *Atbaigtasis buvimas yra buvimas grožiu.*

Šisai Dievo Miesto aprašas ir turėjo lemiančios reikšmės krikščioniškųjų šventyklų statymui bei įrengimui. Ir visiškai pagrįstai. Nes jei krikščioniškoji šventykla privalo būti statoma perkeistojo pasaulio pavyzdžiu ir jei šio perkeistojo pasaulio vaizdas yra Naujoji Jeruzalė, tai savaime aišku, kad šio šventojo Miesto vaizdas virsta ir krikščioniškosios šventyklos pavyzdžiu. Būdama Kristaus buvojimo istorijoje regimybė, krikščioniškoji šventykla tuo pačiu yra ir Naujosios Jeruzalės regimybė. Statant krikščioniškąją šventyklą ir ją įrengiant, Naujoji Jeruzalė įsikūnija kūrybinėse žmogaus pastangose. Šitaip tad ir buvo, pradedant 4-ju šimtmečiu, kai krikščionys galėjo laisvai savas šventyklas kurti. Šitaip jie jas suprato ir šitaip jie jas statė: *žemiškieji Dievo Namai turėjo būti ne kas kita, kaip atvaizdas dangiškųjų Dievo Namų.* Bažnyčios Tėvų raštuose ši samprata yra sutinkama kiekviename žingsnyje. Ji išeina aikštėn ir naujos bažnyčios šventinimo liturgijoje, kuri yra ir šiandien ta pati tiek Vakarų, tiek Rytų Bažnyčiai. Visi šios liturgijos veiksmai, visos maldos ir giesmės kalba, kad čia įrengiamas šventasis *Dievo Miestas*, kuriame gyvena mūsų Viešpats.

Tuo kaip tik ir yra atsakomas ankstesnis klausimas, ką krikščioniškoji šventykla iš tikro privalo vaizduoti ir ar ji gali būti panaši į žmogaus buveinę, kaip tai yra buvę Izraelio religijoje. Atsakymas, kaip matome, yra *neigiamas*. Krikščioniškoji šventykla nebevaizduoja *žemiškosios* žmogaus gyvenvietės, vis

tiek ar ši būtų palapinė, ar namai, ar rūmai. Krikščioniškoji šventykla vaizduoja amžinąją buveinę, kuri, pasibaigus žemiškajai kelionei, bus žmogui sava. Tai daugiau, nei tik pakilnintas ar papuoštas žmogiškasis butas. Tai būstas, kurio žmogus *laukia*, pasaulio istorijos gale. Tai būsimoji žmogaus gyvenvietė, kurioje Dievas bus viskas viskame. Krikščionis pergyvena šventyklą kaip nuorodą į baigties būseną, kurios linkui jis ir pats keliauja. Šventykla jam yra nuolatinis priminimas, kad tikroji jo buveinė yra ne jo susikurtieji namai plačiausia šio žodžio prasme, bet anasai Dievo Miestas, kurį šventykla savimi kaip tik ir atspindi.

Kiekvienas tad eschatologinio šventyklos pergyvenimo menkinimas ar tai liturgijos prastinimu, ar šventyklos paskirties iškreipimu, paverčiant ją daugiatiksle sale žmonėms rinktis, yra nusikaltimas keleiviniam krikščioniškosios egzistencijos pobūdžiui. Krikščioniškoji šventykla yra izraelitinės šventyklos priešingybė. Senajame Testamente ji buvo pakilnintas žmogaus butas: čia Dievas tarsi 'mokėsi' iš žmogaus, kaip turi būti įrengta jo gyvenvietė. Krikščioniškoji šventykla yra žemiškųjų sąlygų sumenkintas amžinasis Dievo Miestas perkeistojoje būtyje: čia žmogus tarsi 'mokosi' iš Dievo, kaip reikia įrengti jam buveinę žemiškojoje istorijoje. *Šventyklos teologija* yra vienintelis kelias suvokti šventyklos prasmei, o tuo pačiu ir jos sąrangai — tiek architektūros, tiek joje vykstančios liturgijos atžvilgiu. « Šventykla yra užuobėga būsimosios san-

taikos, ano naujo dangaus ir naujos žemės, kai visi kūriniai susirinks aplinkui Kūrėją »[63]. Tai pagrindinis šventyklos teologijos principas ir sykiu pagrindinė gairė krikščioniškajai šventyklai kurti.

---

[63] *L. Uspensky*, op. cit., p. 33.

Ketvirtas skyrius

VIENUOLINIO GYVENIMO PRASMĖ

Nagrinėjant Bažnyčios ir kultūros klausimą, reikia kreipti dėmesio ir į tą krikščioniškojo gyvenimo formą, kurią vadiname *vienuolynu* ir kurios prasmė šiandien yra ne tik aptemusi, bet, atrodo, net visiškai dingusi. Vienuolynas juk esąs istorinė Bažnyčios skleidimosi apraiška, todėl ji galinti praeiti, kaip ir kiekviena kita istorinė apraiška. Jau esame minėję, kad vienuolynai yra buvę krikščioniškosios europinės kultūros pirmaeiliai kūrėjai bei skleidėjai. Dar daugiau : jie išgelbėjo Europai ir stabmeldiškosios graikų bei romėnų kultūros vertybių visetą, įugdydami šį visetą į krikštijamų europinių tautų dvasią bei kultūrinę sąrangą. Tai nepaneigiamas vienuolynų nuopelnas.

Tačiau šis nuopelnas priklauso praeičiai. Naujoji europinė kultūra, pradedant renesansu, kūrėsi užu vienuolyno vartų ir dažniausiai net priešingai vienuolynų dvasiai. Tai esame irgi minėję ir sakę, kodėl taip įvyko. Kalbėti tad šiandien apie vienuolynus kaip kultūros židinius reiškia kalbėti apie *atgyveną*: ji yra buvusi ir žydėjusi, tačiau jau atgyvenusi ir nužydėjusi. Kas tad liko vienuolynams? Bėgioti paskui kultūrinę pasaulio veiklą? Jungtis į tokius darbus, kokie atliekami ir be vienuolių? Michel van

Parys, kalbėdamas apie vienuolynų krizę, pastebi, kad « jei vienuolynų (*monachisme*) krizės esama, tai jos ieškoti reikia ne tiesiog pašaukimuose, vadinasi, Viešpaties kvietime, o pasaulio išvaizdoje (*masque*), kuri kinta ir praeina »[1]. Kitaip tariant, vienuolyno santykis su pasauliu yra tai, kas vienuolinę būseną arba laiko, arba žlugdo. Koks tad privalo būti šis santykis, kad vienuolinė būsena būtų ne tuščiavidurė forma, o pilnaprasmė žmogiškoji būtis?

1. Vienuolynas kaip skirtina būsena

Žinomas prancūzų teologas domininkonas Yves M. J. Congaras norėtų vienuolyje regėti « idealinį dvasinės kunigystės » arba « gryną karališkosios krikšto bei malonės kunigystės įvykdymą »[2]. Kadangi tačiau dvasine arba karališkąja kunigyste vadiname bendrąją kunigystę, būdingą kaip tik pasauliškiams (plg. 1 Pt 2,9), tai, pagal Congaro sampratą, vienuolis būtų ne kas kita, kaip pasauliškio tęsinys ir atbaiga. Juodu skirtųsi tik tos pačios dvasinės arba karališkosios kunigystės laipsniu, kaip kad kunigas skiriasi nuo vyskupo tos pačios sakramentinės kunigystės laipsniu. Pasauliškyje ši dvasinė kunigystė esanti tik pradėta, todėl neišsivysčiusi, dažnai kasdie-

---

[1] *Michel van Parys*, Crise du Monachisme ?, « Irenikon » 1973, t. 46, p. 345.

[2] *Yves M. J. Congar*, Jalon pour une Théologie du Laicat, Paris 1953, p. 266.

nybės aptemdinta ir net sutepta. Vienuolyje gi ji esanti suklestėjusi, stipri, gryna ir pakilusi ligi savo idealo. Tokiu atveju pasauliškio siekinys — tai nuosekli išvada iš Congaro pažiūrų — būtų kuo greičiausiai susivienuolinti: arba tiesiog stojant vienuolynan, arba bent prisiimant vienuolinį gyvenimo būdą, kaip tai yra buvę « pasaulinių brolių » sąjūdyje viduriniais amžiais (12 šimt.), kurio šalininkai eidavę į miškus, apsigyvendavę toli nuo bendruomenės, vertęsi rankų darbu, laikęsi celibato ir neigę bet kokią nuosavybę[3]. Simboliškai šis pasauliškio siekinys susivienuolinti išeina aikštėn kaip dažnas Rytų Bažnyčios paprotys, mirus būti palaidotam vienuolio drabužiais. Šitaip suprantant vienuolyną, jis nustoja buvęs skirtinos bažnytinės būsenos nešėjas bei atstovas, virsdamas tik tobulesne bei ryškesne pasauliškio būsenos lytimi.

Betgi priešingai Congarui Vatikano II susirinkimas laiko vienuolį *ypatinga* būsena Bažnyčioje, skirtinga tiek nuo dvasiškio, tiek nuo pasauliškio. Vienuoliai, pasak susirinkimo, « nėra tarpinis luomas tarp kunigų ir pasauliškių. Dievas ir iš vienų, ir iš kitų pašaukia kai kuriuos tikinčiuosius naudotis tąja specialia dovana Bažnyčios gyvenime »[4]. Vienuolis « nauju, ypatingu pagrindu paskiria save Dievo

---

[3] Plg. *H. Grundmann*, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt 1966.

[4] II Vatikano susirinkimo dokumentai, vertė prel. V. Balčiūnas ir A. Tamošaitis SJ, Boston 1967, t. I., p. 76-77.

tarnybai ir garbei » (t. p.). Tiesa, susirinkimas neneigia, kad ana speciali dovana arba anas naujas pagrindas yra giliai įsišaknijęs « krikšto konsekracijoje ir pilniau ją išreiškia » (II, 119), nes krikšto sakramentas yra visų dovanų, pašaukimų ir tarnybų sąlyga. Betgi tai anaiptol nereiškia, kad vienuolinė būsena išsisemtų, pakeliant krikšto malonę į idealinį jos lygį. Vienuolinė būsena yra ypatinga dovana, kurianti todėl ir ypatingą krikščionies padėtį Bažnyčios gyvenime bei jos sąrangoje. Viešpats teikia šią dovaną tiek dvasiškiams, tiek pasauliškiams, išskirdamas juos iš jų luomo ir pervesdamas į naują luomą. « Iš gavusiųjų įvairiausias dovanas išsiskiria visi tie, kurie yra Dievo pašaukti laikytis evangelinių patarimų ir juos ištikimai vykdo », pastebi Vatikano II susirinkimas (II, 116). Laikyti tad vienuolį idealiniu pasauliškiu reiškia užtrinti specialų jo pabūdį ir tuo nuskurdinti Bažnyčios įvairybę bei šiosios prasmingumą.

Tačiau kas gi sudaro vienuolio būsenos būdingumą? Vatikano II susirinkimas skelbia, kad tai *įžadai* arba kitokie į įžadus panašūs ryšiai, kuriais krikščionis « įsipareigoja sekti trimis evangeliniais patarimais » (I, 77) : vienuolis yra tasai, kuris « daro neturto, skaistybės ir klusnumo įžadus » (II, 115). Tai formalinė vienuolio žymė, jam vienam sava ir jį skirianti nuo visų kitų Bažnyčios luomų, kuriuose įžadų nėra, nes net ir kunigas šventimų metu, išskyrus klusnumą savam vyskupui, jokių kitų įžadų nedarydavo. Tik pop. Paulius VI motu proprio « Ad pascendam » (1972 m. rugp. 15 d.) yra įsakęs

pažadėti celibatą viešomis apeigomis diakonato šventimų metų. Įžadai kaip formalinė vienuolio žymė yra visiems žinomas dalykas.

Tai betgi, kas mums beveik nežinoma, yra šios žymės arba įžadų sąsaja su išganymo istorija, kitaip sakant, jos *objektyvi* prasmė. Vienuolinė būsena yra juk Bažnyčios luomas, iš Bažnyčios išaugęs ir joje laikąsis. Šis « luomas, kuris kyla iš pasižadėjimo sekti Evangelijos patarimais, nors ir nėra hierarchinė Bažnyčios santvarkos dalis, nepaneigiamai priklauso prie jos gyvenimo ir šventumo », moko Vatikano II susirinkimas (I, 78). Tai reiškia: vienuoliai nėra Bažnyčiai atsitiktinybė, o sudedamoji jos gyvenimo dalis, kuri, tiesa, yra istorijoje atsiradusi ir išaugusi, kuri betgi apreiškia Bažnyčios *vidinį* skleidimąsi ir todėl turi daugiau reikšmės, negu kuri kita istorinė atsitiktinybė, pav. popiežiaus valstybė net ir dabartiniu Vatikano pavidalu. Kadangi tačiau Bažnyčios gyvenimas apima visą išganymo istoriją, todėl savaime kyla klausimas, ką ir kaip vienuolis šioje istorijoje reiškia bei vykdo. Kas gi giliausia prasme yra Bažnyčioje įvykę, kylant joje vienuolių luomui? Atsakyti į šiuos klausimus galima, tik suvokus evangelinių patarimų prasmę, nes tik šie patarimai, paversti egzistenciniais žmogaus įžadais, sudaro vienuolinės būsenos būdingumą.

2. Evangelinių patarimų pobūdis

Evangelinių patarimų Bažnyčia nesukūrė: ji gavo juos iš paties Kristaus. Jis pats kalbėjo apie

nevedybas « dėl dangaus karalystės » (Mt 19,12); jis pats patarė tam, kuris « nori būti tobulas », parduoti visa, išdalinti beturčiams ir sekti juo (Mt 19,21); jis pats skelbė, kad « kas jūsų klauso, tas manęs klauso » (Lk 10,16). Visi vienuolio daromi įžadai — skaistybės, neturto, klusnumo — yra įsišakniję Evangelijoje kaip Kristaus mokslo dalis ar gal net ir kaip jo dvasia. Tai atoliepis į Kristaus kvietimą eiti jo keliu ligi galo.

O vis dėlto šie patarimai nėra įsakymai. Pats Kristus aiškiai skiria įsakymus nuo patarimų. « Jei nori įeiti į gyvenimą », vadinasi, išgelbėti savo sielą, « laikykis įsakymų », būtent: « Neužmuši, nesvetimoteriausi, nevogsi, neliudysi netiesos » ir tt (Mt. 19, 17-19). Amžinam gyvenimui laimėti viso to pakanka. Jei betgi klausiame toliau tardami: « Visa tai laikiau nuo savo jaunystės, ko man dar trūksta? » (Mt 19,20), tuomet Kristus atsako, nurodydamas į patarimus: « Jei nori būti tobulas » (Mt 19,21), nevesk ir netekėk, išdalink vargšams savo turtus, paklusk pašvęstiems ir pasiųstiems žmonėms kaip Tėvo valios reiškėjams (plg. Jn 5,30). Taigi savotiška priešstata: vienoje pusėje amžinasis gyvenimas ir įsakymai jam pasiekti, kitoje — tobulybė ir patarimai jai vykdyti. Tai skirtumas, padarytas paties Kristaus, o paskui Bažnyčios skelbtas visais amžiais. Tačiau *teologiškai* šis skirtumas liko nepaaiškintas nei paties Kristaus, nei neatskleistas Bažnyčios. Jis buvo tik pabrėžiamas, nenurodant, kokios *subjektyvios reikšmės* žmogui turi įsakymų laikymasis ir kokios patarimų vykdymas. Vienuolių luomas ren-

kasi evangelinius patarimus, padarydamas juos savos būsenos turiniu, kartu betgi nepašalindamas tų sunkenybių, kurios netikėtai kyla iš minėto teologinio neaiškumo.

Kasgi yra ana tobulybė, apie kurią Kristus yra kalbėjęs jį kláususiam turtingam jaunikaičiui (plg. Mt 19, 16-20)? Iš sykio atrodo, kad tai *asmeninis šventumas*: šitaip tobulybė buvo suprantama ilgus amžius, šitaip ji buvo vaizduojama asketiniuose raštuose, šitaip ji buvo vienuolių vykdoma savame gyvenime. Trumpai sakant, evangeliniai patarimai esą kelias į asmeninį šventumą. Bažnyčios praktika betgi rodo visai ką kita. Bažnyčia niekad nėra mokiusi, kad evangeliniai patarimai yra ar vienintelė, ar būtina sąlyga asmeninei tobulybei. Atvirkščiai. Bažnyčia yra paskelbusi šventaisiais ištisą būrį ir vedusių vyrų bei ištekėjusių moterų, ir turėjusių nemaža turto, ir valdžiusių kitus, kaip tai yra buvę šventųjų karalių ar kunigaikščių atvejais. Rytų bažnyčioje esama net ypatingos šventųjų grupės, vadinamos ‘šventieji princai’, kurių gyvenimo vaizdas anaiptol nėra panašus į vienuolio vaizdą[5]. Visi šie žmonės neišsižadėjo nei vedybų, nei nuosavybės, nei savos valios, o vis dėlto pasiekė asmeninio tobulumo ir net altoriaus garbės. Tai aiškus nurodymas, kad asmeninis šventumas yra suderinamas ir su šeima, ir su turtu, ir su savos

---

[5] Plg. *Ivan Kologrivof*, Essai su la Saintetė en Russie, Bruges 1953, p. 80.

valios pasilaikymu bei jos reiškimu. Kitaip tariant, galima vesti bei tekėti irgi dėl dangaus karalystės; galima turėti turto ir vis dėlto sekti Kristumi; galima sava valia taip pat vykdyti dangiškojo Tėvo valią. Evangeliniai patarimai asmeniniam šventumui nėra būtini.

Ar jie palengvina žmogui šio šventumo siekti? Tai klausimas, liečiąs jau atskiro asmens sielos nuotaiką, jo polinkius, jo paveldėjimą, išauklėjimą, apskritai visą jo prigimtą ir įsigytą dvasios sąrangą. Vieniems gali evangeliniai patarimai tobulumo siekimą palengvinti, kitiems jie gali jį apsunkinti ar net ir visiškai sukliudyti. Nes pasaulis kaip gundymas slypi net ir dvasingiausiuose dalykuose — net ir maldoje, net ir pasninke, net išmaldoje (ypač šioje!), kaip į tai yra nurodęs pats Kristus (plg. Mt 6, 1-18). Jis slypi ir evangeliniuose patarimuose, ir niekas negali būti tikras, kad jis, padaręs skaistybės, neturto ir klusnumo įžadus, *asmeniškai* tobulybės pasieks. « Aš mačiau žmonių, rašo savo atsiminimuose Athos kalno vienuolis Siluanas (S. I. Antonovas), kurie buvo geri, kol nebuvo vienuolyne, o įstoję į jį visiškai sugedo » [6].

Jei betgi asmeninio šventumo galima siekti bei pasiekti ir be evangelinių patarimų, tai kas gi yra ana tobulybė, su kuria Kristus šiuos patarimus sieja? Tai ne kas kita, kaip *objektyvi padėtis*, vadinasi,

---

[6] *Starez Siluan*, Mönch vom heiligen Berg Athos, Düsseldorf 1959, p. 311.

tobulybė ne atskiro asmens, o žmogiškosios egzistencijos kaip tokios. Tai tobulybė, kurią evangeliniai patarimai ne tiek kuria, kiek apreiškia ir į ją nurodo. Kitaip tariant, tai *eschatologinė tobulybė pačios žmogaus būties*, kurios visi laukiame ir kuri evangeliniuose patarimuose išeina aikštėn jau čia pat, mūsojoje istorijoje, bent simboliniu būdu. Štai ko mes dažniausiai vienuolinėje būsenoje nepastebime manydami, esą vienuolinė būsena Bažnyčioje susikūrusi subjektyviam reikalui. Iš tikro gi ji savimi apreiškia visiškai *objektyvų* išganymo istorijos tarpsnį, būtent, *būties perkeitimą* ir todėl turi eschatologinės prasmės. Nes eschatologija krikščionybei yra ne koks atsitiktinis prielipas, o krikščioniškojo tikėjimo atspalvis, kuris tarsi būsimos dienos aušra nudažo visą būtį (J. Moltmann). Kas tad yra atskiri vienuolio įžadai šios eschatologinės aušros šviesoje?

3. Neturto eschatologija

Jeigu Evangelijos minimas turtingas jaunikaitis (plg. Mt 19, 16-22) iš tikro būtų pasielgęs taip, kaip Kristus jam patarė, vadinasi, jei jis būtų savo turtą pardavęs ir pinigus išdalinęs vargšams, tai nežinia, ar jis *asmeniškai* būtų dėl to pasidaręs tobulesnis. Nes subjektyviai tobulybei reikia dar daug ir kitų dalykų, ne tik vieno neturto, pav. nusižeminimo, susivaldymo, sugyvenimo dvasios, patarnavimo nuotaikos bei darbų, maldingumo ir tt. Ar anas jaunikaitis visų šių asmeniniam šventumui būtinų sa-

vybių būtų įsigijęs, netekdamas turto, niekas negali pasakyti. Viena tačiau aišku: pardavęs visa, ką turėjo, ir pinigus išdalinęs vargšams, jis būtų *objektyviai* atsidūręs tokioje padėtyje, kurioje savęs aprūpinimas yra sudedamas į *kito* rankas. Apsirūpinti reikia kiekvienam ir kiekvienu atveju, nes pati mūsų prigimtis priklauso nuo medžiaginio pasaulio. Žmogus yra verste verčiamas apsirūpinti, kad galėtų pasaulyje iš viso išsilaikyti. Atsisakydami apsirūpinti *patys* savu turtu ar uždarbiu, savaime esame nukreipiami į *kitą*, kuris teikia mums reikalingų dalykų — maisto, drabužių, pastogės, globos ligoje ir įvairių kitų gėrybių.

Kas yra šisai 'kitas'? Kristaus prasme tai *dangiškasis Tėvas.* Kalno pamoksle Jėzus aiškiai pabrėžė, esą nereikia baimingai rūpintis, ką valgysime, kuo vilkėsime, ką gersime, kuo apsiklosime (plg. Mt 6,25-31), nes dangiškasis Tėvas « žino, kad viso to reikia » (Mt 6,32). Todėl jis visu tuo mus ir aprūpins, kaip aprūpina « dangaus sparnuočius » ir « laukines lelijas » (Mt 6, 20, 28). *Neturtas yra ženklas tokios būsenos, kurioje pats Dievas tampa mūsų aprūpintoju.* Neturtas anaiptol nepašalina būtinybės apsirūpinti. Jis tik apreiškia padėtį, kurioje mūsų apsirūpinimas esti sudedamas į Viešpaties rankas.

Kada betgi Dievas gali būti mūsų *tiesioginis* aprūpintojas? Tik tada, kai žemė virsta jo padangte; kai jis gyvena su žmonėmis kaip « jų Dievas »; kai nušluosto « nuo jų akių kiekvieną ašarą »; kai mirties daugiau nebėra, « nei dejavimo, nei šauksmo, nei

skausmo »; trumpai tariant, kai praeina « pirmasis dangus ir pirmoji žemė » arba visa, « kas buvo pirma » (Apr 21, 1-4). Kaip tiesioginis mūsų aprūpintojas Dievas pasirodo tik perkeistame pasaulyje. Nuosekliai tad ir neturtas kaip savęs aprūpinimo patikėjimas Viešpačiui yra nuoroda į šį perkeitimą: *neturtas yra perkeistosios būklės šauklys.* Pačia savo esme jis yra eschatologinio pobūdžio. Ir tik šio pobūdžio šviesoje jis yra objektyviai prasmingas bei subjektyviai vertingas kaip priemonė tobulėti, gyvenant ano perkeistojo pasaulio viltimi ir jį savu neturtu reiškiant.

Atsietas nuo būties perkeitimo ir perkeltas į dabartinį pasaulį, neturtas virsta arba utopija, arba apgaule. *Utopija* jis virsta todėl, kad neperkeistoje žemėje aprūpinimas niekad neateina tiesiog iš Dievo, o tik iš mūsų pačių ar iš mūsų artimo. Kitaip manyti ar elgtis reikštų laukti aiškaus stebuklo ir tuo Dievą gundyti. Jei kas šitokią utopiją iš tikro vykdytų, būtų ne tobulybės keliu einąs krikščionis, bet lengvapėdis kitų trūso išnaudotojas. — *Apgaule* neturtas virsta todėl, kad, atsisakius apsirūpinimo asmeniškai, jis yra pasiekiamas visuomeniškai, susitelkus bendruomenėn ir jos vardu kaupiant žemiškąsias gėrybes ne tik šiai, bet ir rytojaus dienai: tokiu atveju apsirūpinimas virsta užtikrinta apdrauda. Atsisakius turto, laimimas aprūpinimo tikrumas, kadangi bendruomenė visados yra galingesnė, negu atskirai gyvenantis asmuo. Kad tai tikras pavojus bei gundymas, matyti ir iš Vatikano II susirinkimo įspėjimo vienuolynams « vengti bet

kokios prabangos, perdėto pelno ieškojimo (vienuolijų turimas turtas irgi duoda pelno, *Mc.*) ir turtų krovimosi » (II, 125): visi šie dalykai vienuolijų istorijoje yra buvę ir dažnu atveju dar ir šiandien tebėra. Šiuo atžvilgiu teisingai pastebi prel. Paul Simon, kad « viduriniais amžiais neturtas buvo pirmiau praktinis, o tik paskiau juridinis. Šiandien gi jis yra visų pirma juridinis, nebūdamas pašalaičio regimas, kad būtų ir praktinis... Kas šiandien daro neturto įžadą, paprastai (in der Regel) yra tikras, jog jokių didesnių medžiaginių rūpesčių jam turėti nebereikės »[7].

Šio visoms vienuolijoms gresiančio pavojaus galima išvengti tik tuo atveju, jei vienuoliai iš tikro bus, kaip Vatikano II susirinkimas pageidauja, « neturtėlių dvasios » (II, 125). O neturtėlių dvasios jie galės būti tik tada, kai savą apsirūpinimą, gaunamą iš *kito*, pergyvens *kaip auką*, vadinasi, kaip laisvai teikiamą *dovaną*, o ne kaip uždarbį, ar užmokestį, ar atlyginimą už religinį, pedagoginį, socialinį, mokslinį ar kurį kitą patarnavimą, kaip tai šiandien įprasta. Nes tik laisvai teikiama auka, priimta *kaip malonė*, virsta ženklu, jog Dievas yra « su jais » (Apr 21, 5) kaip jų aprūpintojas. Nesirūpinti rytdiena — o tai ir sudaro neturto esmę — reiškia gyventi viltimi, jog Viešpats pažadins artimo širdį teikti auką laisvos dovanos pavidalu. Gi bet kokia

---

[7] *Paul Simon*, Das Menschliche in der Kirche Christi, Freiburg i. Br. 1963, p. 167.

vienuolio *teisė* į užmokestį, į atlygį, į apdraudą ar pensiją, kylanti iš pasaulinių įstatymų, yra neturto klastojimas, kadangi *teisė sunaikina auką*. O sunaikinta auka sunaikina ir neturtą kaip ženklą, jog mano aprūpintojas yra dangiškasis Tėvas: vienuolis pensininkas yra tokio ženklo priešingybė ir net, religiškai kalbant, išjuoka. Neturto įžadas nėra nei ekonominis, nei socialinis, o giliausiai religinis. Todėl jis negali būti siejamas su aprūpinimo tikrumu bendruomenės sąranga. Minėtasis P. Simonas tad ir teigia, jog « asketiniai žmonės šiandien būtų tik tie, kurie atsisakytų aprūpinimo tikrumo, taip mėgiamo buržuazinio pasaulio » (p. 168). Tik tada neturtas būtų išraiška to, ko laukiame, kai praeis senasis dangus ir senoji žemė. Tai būtų tikrovinis pasitikėjimas Viešpaties pažadu aprūpinti rytdieną. Kai neturto įžadas yra grindžiamas bei vykdomas šios eschatologinės vilties šviesoje, jis iš tikro virsta nuoroda į tai, jog naujasis dangus ir naujoji žemė nėra tik priešais mus, bet jau ir su mumis. Tai būsimojo amžiaus skelbimas — ne žodžiu, o pačia žmogiškąja būsena, sudėta į Viešpaties rankas mažiausiojo brolio pavidalu. Nes šiame brolyje Kristus gyvena ne tik ligonio ar kalinio būdu, bet ir būdu, kuriuo pavalgydinamas alkstantysis, aprengiamas nuogasis ir apnakvydinamas pakeleivis (plg. Mt 25, 35-39). Per mažiausiojo brolio auką byloja Viešpats kaip rydienos aprūpintojas. Daryti tad neturto įžadą reiškia suvokti savo būseną kaip patikėtą kito malonei.

4. Skaistybės eschatologija

Tas pat tartina ir apie skaistybės įžadą. Kaip apsirūpinimas žemiškosiomis gėrybėmis, taip ir vedybos yra dabartinės mūsų žemės būtinybė, kad žmonija galėtų augti bei apvaldyti pasaulį (plg. Pr 1,28). Pakėlęs moterystę į sakramento rangą, Kristus pašventė lyčių sąjungą taip giliai, jog vyro ir moters santykiai virto atvaizdu Kristaus ir Bažnyčios santykių (plg. Ef 5, 22-23). Tai reiškia: *vedybos yra ne tik kūrimo, bet ir atpirkimo istorijos dalykas*. Kūrimo istorijos todėl, kad jų pagalba vyksta Viešpaties skirtas uždavinys pripildyti pasaulį ir jį žmogui palenkti; atpirkimo istorijos todėl, kad sakramentinė moterystės malonė tampa būdu vedusiems save pašvęsti. Vedybos nėra žmogui tarsi kažkoks atsitiktinis priedas jo būviui, bet pirmykštis ir nepraeinantis pats šis būvis, apimąs visą jo sąrangą: fizinę, psichinę ir religinę — «*proles, fides, sacramentum* — vaikai, ištikimybė ir sakramentas», kaip tai nusakė jau šv. Augustinas.

Bet štai, Kristus abejojantiems apaštalams, esą « neverta vesti », jei nevalia paleisti sykį vestos žmonos, atsakė: esama nevedančiųjų, « kurie tokie gimę iš motinos įščių » (invalidai); esama nevedančiųjų, « kurie žmonių padaryti » (eunuchai); bet esama ir nevedančiųjų, « kurie patys save tokius padarė dėl dangaus karalystės » (Mt 19, 10-12), vadinasi, laisvai apsisprendė nevesti bei netekėti nepaisydami, jog moterystė yra Dievo Kūrėjo įsteigta ir Dievo Atpirkėjo pašvęsta ir jog ji yra « tobuliausias paveikslas tos

vienybės, kuri yra tarp Kristaus ir Bažnyčios» (pop. Pius XI, encikl. «Casti connubii», nr. 14). Tačiau ir vėl klausiame: kas gi yra ta dangaus karalystė, kuria yra grindžiamos nevedybos kaip evangelinis patarimas? Į tai atsakė irgi pats Kristus, sadukėjų klausiamas, keno būsianti moteris po prisikėlimo, turėjusi žemėje septynius vyrus: «Prisikėlusieji iš mirusių jų neves ir netekės, o bus kaip Dievo angelai danguje» (Mk 12, 25; plg. Mt 22,30). Tai reiškia: *kas atsisako vedybų dėl dangaus karalystės, vaizduoja būseną po prisikėlimo.* Nevesti dėl dangaus karalystės reiškia virsti prasmenimi perkeistosios tvarkos, kurioje žmonijos dauginimasis bus nebetekęs prasmės, kadangi kūrimu pradėtas pasaulio tapsmas bus virtęs amžinu palaimintuoju būsmu.

Šia prasme Vatikano II susirinkimas ir skelbia, kad «skaistybė yra ypatingas dangiškųjų gėrybių ženklas» (II, 125) ir kad jos laikydamiesi tikintieji «visiems krikščionims primena tas nuostabias Dievo sudarytas jungtuves tarp Bažnyčios ir jos vienintelio Sužadėtinio Kristaus» (II, 124). Kalbėdamas gi apie kunigų celibatą, susirinkimas dar labiau paryškina eschatologinį skaistybės pobūdį: «Celibatu kunigai gyvai primena būsimąjį pasaulį, jau dabar čia esantį tikėjimu ir meile; pasaulį, kuriame prisikėlusieji nei ves, nei tekės» (II, 201). Tai pabrėžia ir Y. M. J. Congaras pastebėdamas, esą skaistybė «turi ypatingo eschatologinio ryšio su naująja kūrinija»[8].

---

[8] *Yves M. J. Congar*, Jalon pour une Théologie du Laicat, p. 255.

Štai kodėl skaistybei apsisprendusiojo žmogaus gyvenimas ir yra vadinamas — ypač Rytų Bažnyčioje — « angeliškuoju gyvenimu — *bios aggelikos* »; ne todėl, kad skaistus žmogus būtų virtęs kažkokia bekūne dvasia, o todėl, kad jis yra tapęs *objektyviu prasmeniu* to, kas išganymo istorijoje visų laukia po visuotinio perkeitimo: būti « kaip Dievo angelai » (Mt 22,30). Kaip neturtas yra medžiaginės tvarkos perkeitimo prasmuo, taip skaistybė yra nuoroda į biologinės tvarkos perkeitimą, kuriame pasilieka žmogiškojo asmens lytiškumas, tačiau jau be uždavinio daugintis ir pripildyti žemę. Šv. Augustinas yra gražiai pastebėjęs, kad « tasai, kuris abi lytis sukūrė, jas abi ir atstatys — qui utrumque sexum instituit, utrumque ac restituet ». Žmonės po prisikėlimo nebus belyčiai. Vis dėlto būsimojo amžiaus lytiškumas reikš asmens pilnatvę be biologinio jos pašaukimo, nes « pirmoji žemė », kuriai šis pašaukimas buvo skirtas, jau bus praėjusi (plg. Apr 21,1). Skaistybės įžadas kaip tik ir skelbia « naujos žemės » atėjimą arba aną « angeliškąjį gyvenimą » biologinės sanklodos atžvilgiu. Vedybos yra šventas dalykas tiek pasaulio kūrimo, tiek atpirkimo tvarkoje. Tačiau jos yra negalutinės, neamžinos, todėl tikinčiajam ir nevienintelės. Jos yra praeinamos, kaip ir visa kūrimo bei atpirkimo sąranga. Skaistybės įžadas ir yra šio vedybų praeinamumo šauklys ir būsimos angeliškosios tvarkos prasmuo.

Tai vienintelis *tikras* pagrindas, kuris pateisina bei įprasmina skaistybės įžadą vienuolinėje būsenoje.

Visi kiti motyvai, kurių tiek yra prisirinkę celibato istorijoje, kritikos neišlaiko: nei nepadalinta tarnyba Viešpačiui, nei nekliudoma malda, nei lengvesnė sielovada, nei dvasinis atvirumas visiems, o ne tik vienam, nes visi šie motyvai galų gale susibėga į vieną, būtent: *vengti šeiminės naštos*. Darantieji skaistybės įžadą — ir net prašalaičiai — paprastai mano, esą šiuo įžadu jie atsisaką šeiminės laimės. Tačiau tai gryna tariamybė. Nė vienam vedančiajam laimė nėra laiduojama, kaip ji nėra laiduojama nė vienam kitam pašaukimui. Tai, kas žmogui šioje žemiškojoje būsenoje tikrai yra laiduojama, yra *našta*, kurią vedantysis krikščionis prisiima ir įsipareigoja nešti lig pat savo gyvenimo galo. Nėra reikalo čia šios naštos kiek giliau sklaidyti: ji visiems yra žinoma ir kiekvieno vedusiojo patiriama.

Šią tad naštą skaistybės įžadas nuo vienuolio (ar kunigo Vakarų Bažnyčioje) ir nuima. Našta, kilusi iš paties skaistybės įžado — nėra būsenos žemėje be naštos —, jau yra visiškai kitokia, kurios su šeimine našta palyginti neįmanoma. Nes skaistybė įpareigoja ne tik ją Viešpačiui pažadėjusius vienuolius ar kunigus, bet ir milijonus tų krikščionių, kurie *dar* yra nevedę ar dėl kurių nors priežasčių *lieka* nevedę. Šį dalyką dažnokai pamirštame, todėl kažkodėl manome, esą vienuolio skaistybė esanti ypatinga našta, o nevedusiojo krikščionio — tik kasdienybė. Abiem ji yra našta to paties būdingumo ir abiem ji yra visiškai skirtinga nuo šeiminės naštos. Abu — ir vienuolis ir paprastas nevedęs krikščionis — šeiminės naštos neturi, nėra jos patyręs ir ją nešęs.

Jei skaistybės įžadas, kaip regime, netenka eschatologinės prasmės vaizduoti lyčių santykį būsimajame gyvenime, jis tampa grynai *neigiamas*: vengti, krikščioniškai kalbant, kryžiaus, kuris kyla iš Moterystės sakramento. Kiekvienas juk sakramentas teikia atperkamąją malonę tik per kryžių: visų pirma per Kristaus kryžių, o istorijoje per jo skleidimąsi visų mūsų kryžiuose. Pro vieną tokį kryžių, būtent: pro šeimos kryžių, skaistybės įžadas vienuolį kaip tik ir praveda, neuždėdamas jo ant vienuolio pečių. O jei šis įžadas aptemsta ar net esti paneigiamas kaip eschatologinis prasmuo, jis virsta gryna neigiamybe ir net psichologiniu patogumu, kaip ir apsirūpinimo tikrumas, atsisakius turto. Galimas daiktas, kad kaip tik šiame skaistybės įžado nueschatologinime ir slypi priežastis, kodėl celibatas tampa ne vienam tikru pavojumi suskursti dvasia: celibatininkas be eschatologinio ženklo yra ne kas kita, kaip senbernis ar senmergė.

5. Klusnumo eschatologija

Tokios pat prasmės turi ir klusnumas, atremtas į Kristaus žodžius: « Kas jūsų klauso, manęs klauso » (Lk 10,16). Tai reiškia: klusnumas savo esmėje yra kreipiamas ne į žmogų, bet į patį Kristų. Pasak Vatikano II susirinkimo, vienuoliai « klusnumo įžadu » visiškai paveda « Dievui savo valią » (II, 125). Išganymo istorija juk ir yra ne kas kita, kaip Viešpaties valios skleidimasis laike bei erdvėje: « Tebūnie

Tavo valia » (Mt 6,10). Kiekvienas, kuris šioje istorijoje dalyvauja, savaime, pasak Vatikano II susirinkimo, « susijungia su išganomąja Dievo valia » (t. p.), tapdamas jos vykdytoju. Aukščiausios bei tobuliausios išraiškos šis susijungimas yra pasiekęs Kristuje, kuris, nors ir pabrėždamas, esą jam « duota visa valdžia danguje ir žemėje » (Mt 28,18), vis dėlto pergyveno savo pasiuntinybę kaip dangiškojo Tėvo valios vykdymą: « Aš neieškau savo valios, bet valios to, kuris yra mane siuntęs » (Jn 5,30; plg. Jn 4,34). Šią Tėvo valią Kristus vykdė ligi pat galo, net mirties akivaizdoje, sukniubęs Alyvų kalne: « Tebūnie ne mano, o Tavo valia » (Lk 22,42).

Kristaus keliu eina ir vienuoliai, darydami klusnumo įžadą: « Vienuoliai seka jo pavyzdžiu », pastebi Vatikano II susirinkimas (II, 126). Kitaip tariant, savo klusnumu vienuoliai vykdo ne ką kitą, kaip dangiškojo Tėvo valią. Skirtumas tik tas, kad Kristus Tėvo valią vykdė tiesiog, o vienuoliai ją vykdo netiesiog, būtent, nusilenkdami « vyresniesiems, kuriuos tiki esant Dievo atstovais » (II, 126), ir jų klausydami, « kaip reikalauja regula ir konstitucijos » (t. p.). Dieviškoji valia vienuolio būsenoje reiškiasi viršininko valia. Tiesa, Vatikano II susirinkimas įspėja vienuolynų vyresniuosius valdyti « jiems pavestuosius Dievo vaikus », gerbiant « jų asmenį », padedant « jiems savanoriškai paklusti », paverčiant jų klusnumą « aktyviu ir atsakingu klusnumu » (t. p.). Iš kitos tačiau pusės susirinkimas pabrėžia, kad vienuolyno vyresnysis turi pasilaikyti « galią spręsti ir įsakyti, kas darytina » (t. p.). Va-

dinasi, paskutinis žodis priklauso vyresniajam, ir klusnumo įžadą padaręs vienuolis turi šiam žodžiui nusilenkti.

Čia tad ir slypi vienuolinės būsenos savotiškumas. Juk jeigu klusnumo įžadu įsipareigotą savos valios palenkimą vyresniajam svarstytume tik dabartinės žemiškosios tvarkos atžvilgiu, tai klusnumas neišvengiamai virstų žmogiškojo asmens paneigimu. Nes vyresniojo valia kasdienoje yra iš tikro jo paties valia. Tai išraiška jo pažiūrų, jo nusistatymų, jo būdo ir net jo nuotaikos. Ji anaiptol nėra koks Šv. Dvasios įkvėpimas. Ji nėra nė hierarchijos valia didžiųjų Bažnyčios sprendimų atvejais, sakysime, skelbiant dogmas, įsakmiau pabrėžiant dorovės dėsnius, vykdant reikalingas pakaitas. Tokiais atvejais iš tikro galima regėti paties Dievo valią. Gi vienuolyno vyresniojo valia yra kasdieninių elgesių ar veiksmų apsprendimas sava *žmogiškąja* valia. Jei tad vienuolis šiai valiai paklūsta, tai tuo pačiu jis savo valią palenkia kito žmogaus valiai, atsisakydamas savų pažiūrų bei įsitikinimų, net jei šie objektyviai ir būtų geresni, negu vyresniojo įsakytieji.

« Atsakingas klusnumas », kuriuo Vatikano II susirinkimas mėgina apibūdinti vienuolio klusnumo pobūdį, nieko neišsprendžia, kadangi atsakingumas pačia savo esme liečia tik mano paties sprendimą, ne sprendimą mano vyresniojo. Vykdydamas kito valią, atsakau tik už patį vykdymą (*ar* vykdau ir *kaip* vykdau), ne už šio vykdymo turinį. Už šį turinį yra atsakingas tasai, kuris man liepė jį vykdyti.

Klusnumo įžadas nuima nuo vienuolio atsakingumą už vyresniojo įsakymų objektyvinę vertę. Vienuolis neatsako už tai, kokios bus šių įsakymų pasekmės, nors jos ir kyla iš jo paties veiksmų. Karl Rahneris, pasakodamas apie savo kaip teologo išsivystymą, pastebi, kad galėję būti ir visai kitaip: jis galėjęs būti pasiųstas į kokį negrų kaimelį kaip misininkas, ir visa dabartinė jo teologija (14 tomų) būtų tapusi nebuvėle [9].

Klusnumas Kristui gali būti vykdomas klusnumu žmogui tik tuo atveju, kai pro klusnumą švyti kita būsena, būtent, ta, kurioje Kristus tikrai yra « karalių Karalius ir viešpataujančiųjų Viešpats » (Apr 19,16), vadinasi, kurioje jo valia yra reiškiama tiesioginiu būdu. Tik šitokioje būsenoje galimas savos valios palenkimas kitam, savęs nenuasmeninant. Būdamas mūsų pirmavaizdis, pagal kurį esame sukurti, Kristus neša savyje giliausią mūsų esmę. Todėl jam paklusti reiškia paklusti šitai mūsų pačių esmei: *Kristaus valia yra pati gilioji mūsų pačių valia.* Tik eschatologinės būsenos šviesoje paklusimas kitam žmogui paklūstančiojo negniuždo, o tobulina, kaip tai skelbia Vatikano II susirinkimas: « Vienuolio klusnumas ne tik nemažina žmogaus asmens vertės, bet dar ją subrandina, didindamas Dievo vaikų laisvę » (II, 126). Nes Dievo vaikų laisvė yra perkeistosios tvarkos laisvė, kai visa kūrinija « bus išvaduota iš sugedimo vergijos » (Rom 8, 21). Trumpai

---

[9] Plg. Karl Rahner im Gespräch, hrg. von *Paul Imhof* und *Hubert Biallowons*, München 1982-83, t. II, p. 146-153.

tariant, *klusnumas nenuasmenina tik tada, kai jis yra eschatologinio pobūdžio*; kai jis yra pergyvenamas bei vykdomas kaip perkeitimo ženklas mūsosios žemės sąlygomis. Tokiu atveju iš tikro galima pro žmogiškąją vyresniojo valią regėti paties Kristaus valią. Tokiu atveju žmogiškosios valios netobulybės ištirpsta perkeitimo žėrėjime, ir vienuolis jaučiasi laisvas ana perkeistąja Dievo vaikų laisve. Vykdymas įkyrių, neprotingų ar net erzinančių vyresniojo įsakymų netenka kasdieniškosios slėgos, kaip kad keleivis ima nebejausti nuovargio, išvydęs savo kelionės tikslą. Gi klusnumas be eschatologijos yra dvasinis abuojumas, kuriam yra visai vistiek, kas įsakoma ir kas vykdoma. Tai « valios laidotuvės » (J. Klimax).

6. Vienuolio vaidmuo išganymo istorijoje

Evangelinių patarimų sklaida, nors ir gana trumpa, rodo, kad tobulybė, siejama su šiais patarimais, nėra nei subjektyvus šventumas, nei dorinė taisyklė dabartinėje pasaulio tvarkoje. Ji nėra subjektyvus šventumas, kadangi jo galima pasiekti ir be evangelinių patarimų, o evangeliniai patarimai patys savaime jo nelaiduoja. Ji nėra nė dorinė elgesio taisyklė, nes vykdoma šioje žemėje ji virsta arba neatsakinga utopija (neturtas), arba patogumų ieškojimu (skaistybė), arba abuojumu viskam (klusnumas). Su evangeliniais patarimais rišama tobulybė reiškia objektyvią perkeistosios būties tobu-

lybę, kurią evangeliniai patarimai skelbia, į ją nurodo ir ją prasmens būdu jau šioje tvarkoje išreiškia. *Visi evangeliniai patarimai turi eschatologinės prasmės.* Čia glūdi jų reikšmė Kristaus moksle ir jų vertė Bažnyčios gyvenime. Todėl pastarųjų dešimtmečių teologija ir stengiasi vis giliau diegti krikščionies sąmonėn eschatologinę vienuolinės būsenos savybę[10], kadangi tik ši savybė vienuolius kaip luomą išganymo istorijoje pateisina ir Bažnyčios sąrangoje įteisina.

Ši savybė atskleidžia mums ir vienuolio vietą bei vaidmenį pačioje išganymo istorijoje kaip žemiškajame vyksme. Būdami eschatologinio pobūdžio ir kartu sudarydami vienuolinio gyvenimo turinį, evangeliniai patarimai savaime padaro, kad vienuolinis luomas virsta perkeistosios būsenos arba išganymo atbaigos prasmeniu. Kalbėdamas apie Bažnyčią dabartiniame pasaulyje, Vatikano II susirinkimas pačioje pradžioje pastebi, kad pasaulis « yra patekęs į nuodėmės vergiją » (I, 170), tačiau yra « nukryžiuotojo ir prisikėlusiojo Kristaus išvaduotas, kad būtų perkeistas ir atbaigtas » (t. p.). Šie žodžiai yra aiškus nurodymas, kad dabartinė pasaulio padėtis, nors Kristaus ir išvaduota, nėra galutinė; kad ji yra praeinanti ir kad todėl ir po Kristaus visi mes esame pakeliui (*in via*). Tuo būdu ir Bažnyčia, sako Vatikano II susirinkimas, « bus pilnai atbaigta

---

10 Plg. *Garcia M. Colombas*, Paradis et vie angélique, Paris 1961.

vien dangaus garbėje, kai ateis visų dalykų atnaujinimo metas » (I, 81). Ši atbaiga yra visos išganymo istorijos, o tuo pačiu ir Bažnyčios, galutinis siekinys. Be abejo, pastebi susirinkimas, mes « nežinome, kokiu būdu pasaulis bus perkeistas » (I, 207). Tačiau mes tikrai žinome, « kad Dievas ruošia naują buveinę ir naują žemę » (t.p.). Tai vienas iš pagrindinių krikščioniškojo tikėjimo lūkesčių. Atbaigos sąmonė niekad neprivalo išblėsti krikščionyje, nes kitaip išganymo istorija virstų « beprasme begalybe » (S. Bulgakov), vadinasi, galo neturinčiu vyksmu žemėje, net jei šį vyksmą ir laikytume atpirktu. Atpirkimas be perkeitimo kaip užbaigos yra išganymo istorijos sekuliarizacija. Todėl mes nuolatos ir kalbame: « Laukiu mirusiųjų prisikėlimo ir ateisiančio amžinojo gyvenimo — *expecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi* ».

Šisai laukimas, paprastai vadinamas eschatologine nuotaika, buvo, kaip žinome, ypatingai gyvas pradinėje krikščionijoje. « Pasaulio galas netoli — štai pradinės krikščionybės įsitikinimas », rašo O. Cullmannas[11]. Apie šį įsitikinimą bei jo prasmę yra pastaraisiais metais daug rašyta, ypač vokiečių protestantų ir prancūzų katalikų teologų[12]. Mūsų reikalui

---

[11] *Oscar Cullmann*, Christus und die Zeit, Zürich 1948, p. 186-187.

[12] Gerą šio klausimo bibliografiją pateikia *Oscar Cullmann* knygoje « Heil als Geschichte », Tübingen 1965, p. 10-46.

galima čia tik trumpai pridurti, kad pirmiesiems krikščionims visa istorija, kaip tai apibūdina Cullmannas, atrodė esanti « išganymo istorijos interim (kol kas) nepaisant, kaip ilgai ji truktų »[13]. Naujojo Testamento tyrinėtojai ginčijasi, ar Kristaus mokiniai ir pirmieji jo sekėjai iš tikro laukė jo atėjimo jau *savos kartos* trukmėje. Greičiausiai yra taip, jog jie sovokė, kad istorija po Kristaus yra įžengusi į paskutinį savos eigos tarpsnį, vadinasi, į *galo tarpsnį*, nors paties galo dar ir nėra. Po Kristaus yra prasidėjusi « paskutinė valanda » (1 Jn 2,18). Kada ši valanda iš tikro baigsis, žino « tik vienas Tėvas » (Mk 13, 32). Tačiau ji baigsis tikrai (plg. Mk 13,21). Užtat reikia *budėti* (plg. Mk 13,33-37); reikia *laukti* ir šiuo lūkesčiu gyventi. Juo pradinė krikščionija ir gyveno, nesistengdama nustatinėti kalendorinių šiai pabaigai terminų, kaip tai yra buvę nesykį viduriniais amžiais tiek Vakarų, tiek Rytų Bažnyčioje.

Skaidantis pirminei krikščioniškajai bendruomenei į tris luomus — dvasiškių, vienuolių ir pasauliškių — pabaigos lūkestis liko ryškiausias kaip tik *vienuolių luome*. Dar daugiau: vienuolių luomas tiesiog įsipareigojo gaivinti Bažnyčioje eschatologinę nuotaiką arba aną atbaigos lūkestį, jį savo gyvenimu reikšti ir būti regimu jo nešėju žemiškosios istorijos eigoje; įsipareigojo tuo, kad prisiėmė minėtus tris evangelinius patarimus, kurie visi, kaip sakyta, yra

---

[13] *Oscar Cullmann*, Christus und die Zeit, p. 188.

eschatologinio pobūdžio. Šiuo atžvilgiu vienuolių luomas anaiptol nėra protestas prieš dvasiškių ėjimą į pasaulį imperatoriaus Konstantino suteiktos laisvės keliu, kaip kai kas mėgina aiškinti vienuolių kilmę bei išsivystymą. Jis yra tęsinys pradinio eschatologinio Bažnyčios lūkesčio, išreikšto jau Naujajame Testamente : « Ir Dvasia, ir Sužadėtinė sako : Ateiki... Ateiki, Viešpatie Jėzau ! » (Apr 22,17-20). Tai nėra krikščioniškosios kultūros neigimas ; tai tik šios kultūros nušvietimas perkeitimo spinduliais. Visa vienuolių kultūra, kurios yra tokia gausybė [14], vyksta kaip tik anos « paskutinės valandos » akivaizdoje ir todėl įgyja ypatingo skaidrumo.

Tai ypač įspūdingai išreiškia viena Bažnyčios malda graikiškų vienuolio įžadų metu. Viešpats prašomas padaryti, kad išrinktasis jo tarnas « taptų skambiomis Šv. Dvasios kanklėmis ir kad jis, dirbdamas ar budėdamas, ilsėdamasis ar keldamasis, vis prabiltų psalmėmis bei giesmėmis angelų būdu Dievo akivaizdoje » [15]. Čia liturgiškai keliama ta pati mintis, kurią teologiškai kėlė Konstantinopolio patriarchas Jeremijas II savo susirašinėjime (1578) su protestantų teologais M. Crusium ir J. Andreä, abejojančiais vienuolinės būsenos verte. Patriarchas teigia, esą vienuolis, pasirinkęs « angelų gyvenimą », turįs « nepajudinamai bei nuolatos žvelgti į dieviškąjį

---

[14] Plg. *Jean Décarreau*, Les Moins et la Civilisation en Occident, Paris 1962.

[15] Cit. *Julius Tyciak*, Oestliches Christentum, Warendorf-W. 1947, p. 65.

Veidą»[16]. Vadinasi, vienuolis turįs tarsi užbėgti už akių (*anticipare*) tam, ko krikščionybė laukia asmeniškai po mirties, o istoriškai po visuotinio perkeitimo, būtent, regėti Dievą kaip jis yra savyje (plg. Apr 22,3). Be abejo, žemėje to negalima pasiekti tikroviškai; užtat galima tai išreikšti *prasmeniškai*. Vienuolis tad ir yra šios prasmeninės Dievo Veido regimybės išraiška. Viršiniu savo pavidalu vienuolio veiksmai yra tokie pat, kaip ir visų žmonių. Tačiau būdami vykdomi Viešpaties akivaizdoje, jie virsta palaimintojo regėjimo užuobėga (*anticipatio*) simboliškai. «Vienuolis, vis tiek ar jis gyventų vienas, ar bendruomenėje, yra ateisiančios Kristaus karalystės liudytojas ir pranašas», — šitaip apibūdina vienuolinę būseną Rytų Bažnyčios teologas Johannes Meyendorfas[17].

Todėl Vatikano II susirinkimas ir sako, kad «evangelinių patarimų vykdymas yra tarsi rodyklė» (I, 78) — visų pirma doriniu atžvilgiu, nes ji «turinti paskatinti visus Bažnyčios narius uoliai atlikti savo krikščioniškojo pašaukimo pareigas» (t. p.). Tačiau dorine paskata vienuolinė būsena anaiptol neišsisemia jau tik todėl, kad dorybės pavyzdžių vienuolių luome yra taip lygiai reta, kaip ir kituose luomuose. Tai Vatikano II susirinkimas

---

[16] Wort und Mysterium. Der Briefwechsel zwischen den Tübinger Theologen und dem Patriarchen von Konstantinopel 1573-1581, Witten-R. 1958, p. 119.

[17] *Johannes Meyendorf*, Die orthodoxe Kirche gestern und heute, Salzburg 1963, p. 92.

žino, kaip ir mes visi. Užtat jis čia pat kelia kitą, žymiai gilesnę, vienuolinės būsenos prasmę, būtent: « vienuolinis luomas ... liudija Kristaus atpirkimo atneštą naują ir amžiną gyvenimą, skelbia būsimąjį prisikėlimą ir dangaus karalystės garbę » (t.p.). Ir kitoje vietoje: « Dvasios dovanos yra įvairios; vienus ji pašaukia akivaizdžiai liudyti dangiškosios buveinės troškimą ir išlaikyti jį gyvą žmonijos šeimoje » (I, 206). Kitaip tariant, šalia dorinės rodyklės arba dorinio pavyzdžio, kuris reiškiasi asmeniniu vienuolio gyvenimu, vienuolinė būsena yra dar ir *eschatologinė rodyklė*, kuri reiškiasi pačiu luomu, esančiu perkeistosios būties prasmeniu. Gali atskiri šio luomo nariai būti ir labai neskaidrūs neduodami tikintiesiems tinkamo pavyzdžio, pats luomas kaip toks arba pati vienuolinė būsena nenustoja dėl to nė kiek objektyvinės savo vertės bei prasmės.

Šitokia vienuolinės būsenos prasmė būtų betgi labai abejotina, jei pamirštume, kad perkeitimas, būdamas išganymo istorijos tikslas, glūdi ne grynoje ateityje, vadinasi dar tik kažkur priekyje, bet kad jis yra jau ir čia pat dabartyje, vadinasi, pačioje kūrinijoje kaip pradinis Viešpaties sumanymas. « Eschatologinis atbaigimas yra jau įdėtas į visatos sukūrimą », pastebi F. Mussneris[18]. Kitaip tariant, pasaulio atbaiga glūdi jo pradžioje, ir pasaulio

---

[18] *Franz Mussner*, Schöpfung in Christus, sudėt. veikale « Mysterium salutis », Einsiedeln 1967, t. II, p. 461.

pradžia įvyksta jo atbaigoje[19]. « *Finis est primus in intentione, ultimus in executione* — tikslas yra pirmasis sumanant ir paskutinysis vykdant », skelbia sena taisyklė. Visatos atbaiga, būdama Viešpaties sumanyta, glūdi *kaip tikslas* visuose tiek kūrimo, tiek išganymo istorijos įvykiuose ir apsprendžia visus krikščionio žygius. Todėl išganymo istorija ir turi būti, pasak S. Bulgakovo, « svarstoma ateisiančiojo galo arba eschatologinės pilnatvės šviesoje ; tai savotiška amžinybės muzika », teikianti visiems istoriniams įvykiams bei veiksmams « ypatingos prasmės, įjungdama juos amžinybės perspektyvon »[20].

Vienuolių luomo paskirtis kaip tik ir yra skelbti perkeitimo artumą ir gyvai priminti krikščionijai, kad šis perkeitimas vyksta jau ir mūsojoje dabartyje ir kad todėl gyvenama dabartis privalo būti matuojama ana amžinybės perspektyva. Vienuolis yra gyva nuoroda į tai, kad Viešpats, kaip prasmingai sako Y. M. J. Congaras, « nori padaryti pasaulį savo galybės bei garbės šventykla »[21]. Vienuolis yra « liudijimas, kurlink žmonės turi kreipti savo žvilgį » ; tai « strėlė, rodanti žmonių istorijos kryptį »[22]. Jei visatos perkeitimas sudaro vieną iš

---

[19] Plg. *Adolf Darlap*, Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, sudėt. veikale «Mysterium salutis», Einsiedeln 1967, t. II, p. 118.

[20] *Sergij Bulgakov*, Nevesta Agnca, Paris 1945, p. 375-76.

[21] *Yves M. J. Congar*, Pour une Théologie du Laicat, p. 86.

[22] *Garcia M. Colombas*, op. cit. p. 245.

išganymo istorijos sudedamųjų pradų, tai vienuolių luomas visa savo sąranga bei dvasia kaip tik ir telkiasi aplinkui šį pradą, jį sava būsena vaizduoja ir tuo būdu randa vietos tiek Bažnyčioje, tiek ir kultūroje, kuri, kaip autorius kitoje vietoje yra dėstęs, savais siekimais irgi jungiasi į eschatologiją daiktų atbaigimo prasme: eschatologija slypi kiekvieno kultūrinio kūrinio prigimtyje[23]. Eschatologinė sąmonė sudaro neišdildomą krikščioniškojo tikėjimo bei veikimo savybę. Regima gi šios sąmonės išraiška, objektyvuota konkrečia būsena, ir yra vienuolių luomas. Kaip krikščionybė « yra neįmanoma be ryšio su paskučiausiais dalykais arba su eschatologine atbaiga »[24], taip lygiai ji yra neįmanoma ir be vienuolinės būsenos. Vienuolių luomas yra daugiau, negu tik istorinė Bažnyčios išsivystymo apraiška, galinti atsirasti ir vėl pranykti. *Vienuolių luomas yra eschatologinio prado regimybė Bažnyčioje kaip keleivėje visuotinės atbaigos linkui* (plg. « Lumen gentium » nr. 8, 9, 13).

7. Vienuolynų krizės priežastis

Jei tad pasitaiko tarpsnių, kai eschatologinio prado regimybė aptemsta ir sąsaja su ateisiančiuoju

---

[23] Plačiau apie tai plg. *Antanas Maceina*, Krikščionis pasaulyje, Boston 1974, p. 204-219 (skyr. « Kultūra kaip eschatologinis ženklas).

[24] *Yves M. J. Congar*, op. cit. p. 96; plg. *Karl Rahner*, Schriften zur Theologie, Köln 1968, t. IV, p. 401-408.

pasauliu suyra, tada ateina vienuolinės būsenos krizė, kurią šiandien kaip tik jaučiame beveik visuose kraštuose ir kuri reiškiasi pašaukimų mažėjimu, išstojimų didėjimu, vidinės santvarkos svyravimu, viršinio veikimo neaiškumu. Tada « neigiama ne tik kai kurie išorės dalykai, pav. vienuoliniai drabužiai, vienuoliniai vardai, kliauzūra, privilegijos, pasiruošimą neatitinkančios pareigos, bet suabejojama ir pačia vienuolinio gyvenimo esme »[25]. Vienuolis, kaip ir kiekvienas krikščionis, yra apspręstas savotiškos dialektikos: *kaip vienuolis* jis yra perkeitimo prasmuo ir gyvena būsimojo gyvenimo lūkesčio regimybe; *kaip keleivis* žemėje betgi jis dalinasi visų žmonių likimu bei rūpesčiais. « Gramatika ir eschatologija » — štai vienuolinio gyvenimo dialektikos poliai, kaip juos vaizdingai ir sykiu prasmingai yra nusakęs J. Leclercq, kalbėdamas apie mokslą ir Dievo troškulį[26]. ' Gramatikos ' vardu čia reikia suprasti bet kokią kultūrinę vienuolio veiklą. Ir kai ši veikla ryškiai persisveria ' gramatikos ' pusėn, kai eschatologija virsta tik teoriškai žinomu bei dogmatiškai tikimu, tačiau egzistencialiai beveik nebejaučiamu pradu, tuomet vienuolio sąmonėje ir kyla visą jo būtį sukrečiąs klausimas: « Ar yra prasmės atskiram žmogui, jei šis pasišvenčia Dievui? »[27].

---

[25] *Claude Geffre*, Die Zukunft des Ordenslebens in der Stunde der Säkularisation, « Concilium » 1969, nr. 11, p. 687.

[26] *Jean Leclercq*, Wissenschaft und Gottverlangen, p. 19.

[27] *Claude Geffre*, op. cit. p. 687.

Pašalinti šią abejonę ir tuo pačiu atstatyti ištikusią krizę gali ne pastangos dar labiau stiprinti ' gramatiką ' ir tuo būdu dar stipriau įsijungti į dabartinį amžių (*aion*), bet, atvirkščiai, gilinti eschatologinę sąmonę ir *kaip tik ja* išsiskirti iš dabartinio amžiaus. Nes prasmuo visados yra kelrodis į ateitį, vienuolio atveju gyvas kelrodis į būsimąjį amžių, niekad neišsisemiąs gyvenama dabartimi.

Neneigiant tad reikalo derintis « prie pasikeitusių laiko sąlygų », kaip to pageidauja Vatikano II susirinkimas (II, 117), reikia vis dėlto pabrėžti, kad mūsų dienomis nepakanka paprasto liudijimo krikščioniškuoju gyvenimu. Mūsų dienomis, sako C. Gaffre, « reikalinga žmonių, kurie pačia savo būsena įkūnytų gyvenimo prasmę ir ją peržengtų, telkdami šiam tikslui visas jėgas. Tuo jie įrodytų, jog atsidavimas Dievui keičia žmogaus gyvenimą jau čia žemėje. Šie žmonės turėtų žadinti liturginę sąmonę, slypinčią kiekviename žmoguje, t. y. kurtų plotmę garbei bei padėkai »[28]. Ir jei ši plotmė vienuolių gyvenime taptų spinduliuojanti, ji patrauktų savęspi širdis tų, kurie bodisi pasaulio faktiškumu, laukdami « Dievo vaikų garbės apreiškimo » (Rom 8,19).

Tuo gal išsispręstų ir vienuolinių pašaukimų klausimas. Eschatologinės sąmonės įžiebimas, jos atnaujinimas, jos žėrėjimas vienuolinėje būsenoje yra vienintelė jėga dabartinei vienuolynų krizei nugalėti, nes ši sąmonė juk ir reiškia tai, ko Vatikano

---

[28] *Claude Geffre*, op. cit. p. 691.

II susirinkimas reikalauja kaip pagrindinės atsinaujinimo sąlygos, būtent: nuolatos grįžti « į kiekvieno krikščioniškojo gyvenimo šaltinį bei pradinę vienuolijos dvasią » (II, 117). Iš eschatologinės sąmonės kilę, eschatologinę sąmonę sava būsena vaizdavę, į eschatologinę pasaulio atbaigą pranašiškai rodę, vienuolynai gali klestėti tik tada, kai pro jų vykdomą ' gramatiką ', vadinasi, pro visus pasaulinius jų darbus bus galima regėti būsimąjį perkeitimą kaip visos išganymo istorijos tikslą. Tik tada vienuolinė būsena taps tikruoju « angeliškuoju gyvenimu », prasmingu savo viduje ir patraukliu savo paviršiumi. Tik tada atsiras ir jaunuolių, kurie trokš daugiau, nei tik vienos ' gramatikos '.